

Ludwig-Maximilians-Universität München

**Lehrstuhl für Reflexive Sozialpsychologie
Professor Dr. Heiner Keupp**



Kulturelle Grenzüberschreitungen:

**Selbstbestimmte Lebensführung jenseits
von Identitätszwängen im deutsch-
türkischen Raum**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

Nurcan Sahin-Klinserer

aus

München

München 2012

Referent: Prof. Dr. (Emeritus) Heiner Keupp

Department Psychologie
Reflexive Sozialpsychologie
Ludwig-Maximilians-Universität München

Korreferentin: Prof. Dr. (Pensionierung) Helga Bilden

Department Psychologie
Reflexive Sozialpsychologie
Ludwig-Maximilians-Universität München

Tag der mündlichen Prüfung : 20.07.2009

Inhaltsverzeichnis

<i>Inhaltsverzeichnis</i>	3
1 Einleitung	7
1.1 Biographische Positionierung und Einführung zum Thema	7
1.1 Die Untersuchungsgruppe: „Nicht-westlich-queere Subjekte“	8
1.2 Genese des Forschungsvorhabens	9
1.3 Fragestellung und Forschungskontext.....	11
1.4 Neue Herausforderungen an die „scientific community“ der Psychologie.....	13
2 Abriss über Globalisierungs- und transnationale Migrationsprozesse	17
2.1 Globalisierung als ein historischer und dialektischer Prozess.....	17
2.1.1 Globale ethnische Räume und imaginierte Identitäten	19
2.1.2 Alltäglichkeit der globalen Fremdheits- bzw. Differenzerfahrungen	20
2.1.3 Entwicklungsnotwendigkeit einer dezentrierten Kulturtheorie	22
2.2 Globale Kolonialisierung und der rassifizierte, ethnifizierte und universalisierte Kapitalismus.....	23
2.3 Entwicklung weltweiter transnationaler Arbeitsmigration	25
2.4 Überdenken der Erzählweise der transnationalen Migrationsprozesse	27
3 Theoretische Werkzeuge für neue Lesarten bei Migrations- und Differenzforschung	29
3.1 Die postkolonial feministische Lesart	29
3.1.1 Gesellschaftskritik	31
3.1.2 Kritik an Subjektverständnis	32
3.1.3 Ideologie, Diskurs und Macht.....	33
3.1.4 Analyse des Subjektivierungsprozesses	35
3.2 Diskursanalyse - Postkoloniale Lesart - Kritische Dekonstruktion	36
3.3 Cultural Studies und andere kulturelle Texte.....	40
3.4 Spurensuche im Text	43
4 Rassismus, rassismusähnliche Phänomene und Begriffe wie Kultur und Differenz	45
4.1 Zur begrifflichen Differenzierung	45
4.2 Institutioneller und struktureller (Alltags-)Rassismus.....	52
4.3 Kultur, Differenz und Ethnizität als funktionales Äquivalent des Rassenbegriffs innerhalb des kulturellen Rassismus.....	54
5 Postkoloniale Kritik an Deutschland	61
5.1 Eingebundenheit der Lesarten	61
5.2 Postkolonialismus in Deutschland?	64
5.3 Problematische Rezeptionsweise	68
5.4 Verleugnete Kontinuitäten.....	69
6 Migrations- und Differenzerfahrungen der deutschen Gesellschaft	73
6.1 Erinnerungsabwehr und wandelnde Rassismusformen.....	74
6.2 Koloniale Spuren und Traditionen der deutscher Arbeitsimmigrationspolitik.....	78

6.3	Macht des weißen rassistischen Blicks	80
6.4	Neo- bzw. Kulturrassismus im deutschen Standortnationalismus	82
6.5	Ethnisierung, Kulturalisierung und Entpolitisierung sozialpolitischer Ungleichheitskonflikte	83
7	<i>Repräsentationsfrage in der anti-kulturrassistischen Widerstandspraxis</i>	85
7.1	Problematisierung einer Praxis	85
7.2	Hegemonialen Repräsentationstechniken	87
7.3	Der schwierige Kampf um Repräsentation und Sichtbarkeit	90
7.4	Umbrüche in der Konstruktion von Differenz und Andersheit?	92
7.5	Widerständige Repräsentationspolitiken	94
8	<i>Queer informierte Selbstermächtigungs- und Anti-kulturrassismuspraktiken der Subalternen</i>	99
8.1	Rassifizierte und ethnisierte Interaktionsprozesse	99
8.2	Widerstandspotential in den alltäglichen Interaktionsprozessen	100
8.3	Historischer Abriss des antikulturrassistischen Widerstandes der Subalternen	104
8.4	Rassismus und anti-kulturrassistischer Widerstand im Verhältnis zueinander	105
8.5	Notwendigkeit des Perspektivenwechsels im anti-kulturrassistischen Widerstand	106
8.6	Selbstermächtigende queere Diskurse und Interventionen im Kampf um politische Empowerment im deutschen Kontext	109
9	<i>Erweiterte und Pluralisierte Differenz- und Subjektivitätskonzepte in der Spätmoderne</i>	119
9.1	Gesellschaftlicher Strukturwandel	119
9.2	Pluralisierte Migrantenmilieus versus Phantom der „Parallelgesellschaften“	121
9.3	Neuere Differenzdiskurse und Ansätze – Wird Differenz wirklich anders gedacht?	129
9.3.1	Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz	129
9.3.1.1	Begriffe und Phänomene der Transdifferenz als anderes Denken der Differenzen ..	129
9.3.1.2	Identitätsaushandlungsprozesse in einem mannigfaltigen Referenzrahmen	132
9.3.1.3	Transdifferente Positionalität als eine Widerstandsstrategie?	135
9.3.1.4	Wissenschaftlicher Erkenntniswert der Transdifferenzkonzept	137
9.3.2	Aus der wissenssoziologischen Perspektive zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz 139	
9.3.3	Kritik an neuen Hybriditäts- und Differenzdiskursen sowie deren Konzepten	140
9.4	Neue Ethnizitäten: ambivalente und dialogische Identität- und Differenzkonstruktionen	143
9.5	Das Selbst als ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste	146
9.6	Die plural-queere Ansätze als Denken der Pluralität	149
9.6.1	Queer-Theorie, Queer-Studien und die plural-queere Ansätze	149
9.6.2	Kritiken und Alternativen des plural-queeren Ansatzes	152
9.7	Sozialpsychologische Perspektive zur Identitätsarbeit	154
9.8	Was ist notwendig für ein gelingendes Miteinander und Identitätsarbeit heute? ...	157
9.8.1	Neuere Ansätze zur Forschung der sozialen Ungleichheit	157
9.8.2	Notwendige Ressourcen zur gelingende Identitätsarbeit und Lebensbewältigung	162
9.8.3	Wege zum Erwerb der Ressourcen, Empowerment und Partizipation	166
9.8.4	Politik der Selbstaneignung und Anerkennung der hybriden, kontextuellen Mehrfachverbundenheit in natio-ethno-kultureller Pluralität	170

9.9	Machtgefälle und Kulturrassismus als Konfliktpotentiale in interkulturellen Konfliktprozessen	173
10	<i>Methodenreflexion – Forschungsdesign – Auswertungsperspektive</i>	177
10.1	Selbstreflexivität in den subjektorientierten Forschungsansätzen	177
10.2	Dekonstruktivistische Biographieforschung und die „grounded theory“	179
10.3	Methodologische Anmerkungen zum Texttransformationsprozess	182
10.4	Begründung der Auswahl der empirischen Gruppe	184
10.5	Mein theoretisches Sample	187
10.6	Konzeption des Interviewleitfadens.....	189
10.7	Durchführung der Interviews und Interviewverlauf.....	191
10.8	Postskripte – Forschungstagebuch - Memos	192
10.9	Bedeutung der Sprachwahl	192
10.10	Transkription	193
10.11	Reflexiver Einbezug der Textproduktionsprozesse in die Analyse.....	193
10.12	Verdichtung - Sequenzierung - Feinanalyse - Interpretation	196
11	<i>Soziobiographischer Kurzüberblick aller 10 Interviewpartners</i>	205
11.1	Selda: „Ich möchte immer Universalität reflektiert bekommen!“	205
11.2	Süheyla: „Ich denke sehr flexibel und bin bereit!“	206
11.3	Sevim: „Ich bin integriert, aber nicht assimiliert!“	207
11.4	Aysel: „Also, ich bin offen für alles!“	208
11.5	Mürvet: „Ich war immer Pionier in unserer Familie!“	209
11.6	Ozan: „Ich bin typisch Ozan!“	210
11.7	Günes: „Ich habe Grundgelöstheit und Grundfreiheit!“	211
11.8	Tamer: „Keine großen Probleme und Lösungssuche!“	212
11.9	Necmi: „Ich fühlte mich auch in der Türkei als Ausländer wie in Deutschland!“	213
11.10	Dogu: „Unser Problem war/ist immer nur unsere miserable finanzielle Lage!“	214
12	<i>Feinanalysen von Fünf Interviews</i>	217
12.1	Selda: „Ich möchte immer Universalität reflektiert bekommen!“	217
12.1.1	Abschlussfilmphase	217
12.1.2	Unnahbarkeit lässt keinen Austausch zu	218
12.1.3	In einem Stadium, wo alles stimmt.....	221
12.1.4	Reine Energieverschwendung.....	222
12.1.5	Filmleute in der Türkei sind auch nicht anders als wir in Deutschland	223
12.1.6	Ich möchte keine Grenze haben und manche Dinge auf Türkisch sagen können.....	225
12.1.7	Auf meine Andersartigkeit wurde positiv reagiert	225
12.1.8	Von meiner Umwelt möchte ich immer Universalität reflektiert kriegen	226
12.2	Ozan: „Ich bin typisch Ozan!“	228
12.2.1	Ich bin durch einen großen Zufall zu meiner jetzigen Situation gekommen	228
12.2.2	Wie ein geographischer Ort den Wein beeinflusst, beeinflusst der auch Menschen.....	231
12.2.3	Ich suche nach einem anderen, tieferen Lebenssinn und -ziel.....	233
12.2.4	Ich bin ja zugänglich und lege auch Wert auf Freundschaften	236
12.2.5	Ich bin typisch Ozan.....	237
12.2.6	Allgemein wird einem das Gefühl gegeben, man gehöre gar nicht dazu, weil du ein bisschen anders denkst	239

12.3	Süheyla: „Ich denke sehr flexibel und bin bereit!“	242
12.3.1	Wir hatten Freiraum	242
12.3.2	Schulwechsel und Türkeiaufenthalt	242
12.3.3	Rückkehr und erster Misserfolg in der Schule	243
12.3.4	Man muss sich anpassen, aber nicht alles mitmachen	243
12.3.5	Man wird gestoppt, gehackt, nein du wirst das nicht	244
12.3.6	Ich denke flexibel und erreiche meine Ziele kreuz und quer	246
12.3.7	Ich bin so glücklich, dass ich solche tolerante Eltern habe	248
12.3.8	Es ist für meine Persönlichkeit vorteilhaft, in beiden für mich etwas zu finden	248
12.3.9	Mit Kopftuch in der Türkei hätte ich nie so weit kommen können	251
12.3.10	Ich hatte Interesse, Bedürfnis und Wille zum Kopftuchtragen	252
12.3.11	Ich entscheide mich, wen und wann ich heirate	253
12.3.12	So eine typisch türkische Vorstellung. Ich möchte mich als ein mündiger Mensch weiter entwickeln	254
12.4	Günes: „Ich habe eine Grundgelöstheit und Grundfreiheit!“	256
12.4.1	Mein Lebensweg	256
12.4.2	Es ist schön in so einer Selbstverständlichkeit miteinander zu leben	259
12.4.3	Ich habe mich zurückgezogen	260
12.4.4	Antihaltung war gegen meine Eltern	261
12.4.5	Ich war einfach anders als der Durchschnitt in Deutschland	264
12.4.6	Grundgelöstheit und Grundfreiheit	265
12.4.7	Ich suche nach meiner Definition, was die Religion für mich bedeutet	266
12.4.8	Ich bin in beidem... überall drin ... was sollen diese Grenzen noch	267
12.5	Tamer: „Keine großen Probleme und Lösungssuche!“	269
12.5.1	Der Karrierist und seine Lebensgeschichte	269
12.5.2	Aufregende und spannende Zeit	271
12.5.3	Austausch durch die Dissertationsforschung in der Türkei	271
12.5.4	Multikulturelle Internetplattform für internationale Künstler	272
12.5.5	Vom Elternhaus in die bi-nationale Ehe	272
12.5.6	Die Modellschule war für die Integration doch nicht so gut	274
12.5.7	Schön, hier so aufzuwachsen und all diese Möglichkeiten zu bekommen	275
12.5.8	Die Deutschen sind eher offen und neugierig auf andere Kulturen	277
12.5.9	Mein Vater investierte hier nur in unsere Bildung	277
12.5.10	Ich kenne Allah als was Gutes	278
12.6	Schlussfolgerungen der empirischen Feinanalysen	280
13	<i>Abschließende Diskussion</i>	285
14	<i>Literatur</i>	309
	Danksagung	331
	Anlage 1: Interviewleitfaden	333
	Anlage 2: Performative Widerstandstexte (frech, ironisch und verstörend)	334

1 Einleitung

1.1 Biographische Positionierung und Einführung zum Thema

Ohne meinen persönlichen Hintergrund als eine „nicht-westlich-queere“¹ Migrantin in Deutschland, deren Subjektivierungsprozess zum größten Teil in der Türkei stattgefunden hat, meine permanenten Beobachtungen, Erfahrungen und meine Auseinandersetzungen mit Theorien und Wissen über Migrations- und Differenzerfahrungen wäre die vorliegende Arbeit nie in dieser Form entstanden.

Die vorgefundenen Diskurse über Migrations- und Differenzerfahrungen standen stets in außergewöhnlichem Widerspruch zu meinen Erfahrungen. Besonders die Diskurse über türkischstämmige, transnationale MigrantInnen, als stark problematisierte Gruppe in Deutschland, die in der Mehrzahl in das stereotype Bild des unterdrückten Opfers passen – sowohl durch Reglementierungen durch die eigene Kultur als auch durch den konstatierten Kulturkonflikt – kann ich durch eigene Erfahrungen nicht verifizieren. In diesen Diskursen fallen häufig die Begriffe „Kultur“, „kulturelle Differenzen“ bzw. „Andersheit“, „Kulturkonflikt“, „kulturelle Identität“ oder „Identitätskonflikt“, „Integrationsschwierigkeiten“ etc. Aus meinem Erfahrungshintergrund heraus fühlte ich mich gezwungen, folgende Fragen zu stellen: Sind „nicht-westlich-queere Subjekte“ – wie in Migrations- und Differenzdiskursen in Deutschland meistens dargestellt – tatsächlich nur „passive Opfer“ in ihren Lebensbedingungen, die unter Kulturkonflikt und Identitätskonflikt leiden, oder sind sie vielmehr „agierende und handlungsfähige Subjekte“, die ihre Lebensbedingungen und Handlungsmöglichkeiten auch aktiv mitgestalten? Welche Schwierigkeiten hat die Aufnahmegesellschaft selbst mit solchen Migrations- und Differenzerfahrungen – anders gesagt: Was trägt zu solchen problematischen Darstellungen dieser Erfahrungen in solchen Diskursen bei?

Meine Absicht, mich mit diesem Themenfeld auseinanderzusetzen, wurde hauptsächlich durch die Lektüre der *Cultural Studies* und der *Postcolonial Studies* bestärkt. Denn beide wissenschaftlichen Stränge setzen sich in differenzierter Weise mit der Fragestellung auseinander, inwiefern „nicht-westlich-queere Subjekte“ – z.B. die orientalische Frau – als Opferfigur rezipiert werden und inwieweit Kulturkonflikt- und Identitätskonfliktdiskurse eine Konzeptualisierung aus westlicher Perspektive sind.

Ich gehe grundsätzlich von der Annahme aus, dass Begriffe gesellschaftliche Konstrukte sind, die raum- und zeitenabhängig entstehen und daher auch nicht universal anwendbar und übertragbar sind. Daher stelle ich in den theoretischen Kapiteln dar, welche Konzepte den oben genannten Begriffen zugrunde liegen, wie diese Begriffe benutzt werden, welche Annahmen dabei transportiert werden und welche Wirkungseffekte festzustellen sind. Insgesamt sollen hier die deutschsprachigen Diskurse über Migrations- und Differenzerfahrungen im Globalisierungskontext nicht ausschließlich auf ihre analytische Tauglichkeit hin untersucht, sondern vor dem Hintergrund

¹ Den Begriff „queer“ verwende ich hier für „nicht sonderlich angepasst“ und durch die Kulturen durch. Im englischen Wörterbuch: bedeutet „queer“ {adj} „komisch, seltsam, eigenartig, verdächtig, wunderlich, zweifelhaft.“ „Queer“ charakterisiert als Adjektiv Dinge, Handlungen oder Personen, die von der Norm abweichen; ursprünglich drückte es meist eine negative Einstellung zu der Abweichung oder dem Abweichler aus (<http://www.dict.cc/englisch-deutsch/queer.html>). „Queer“ bedeutet im amerikanischen Englisch so viel wie ‚seltsam, sonderbar, leicht verrückt‘, aber auch ‚gefälscht, fragwürdig‘; als Verb wird es gebraucht für ‚jemand irreführen, etwas verderben oder verpfuschen‘, substantivisch steht es z. B. für ‚Falschgeld‘. Umgangssprachlich ist ‚queer‘ ein Schimpfwort für Homosexuelle, spielt also mit der Assoziation, dass Homosexuelle so was wie Falschgeld sind, mit der die ‚straight world‘, die Welt der ‚richtigen‘ Frauen und Männer, arglistig getäuscht werden soll“ (Hark: 1993: 103–109, vgl. hierzu Kapitel 9.6)

der politisch-ökonomischen Entwicklungen und ihren gesellschaftlichen Funktionen dargestellt und interpretiert werden. Ich werde einen kurzen Überblick über verschiedene Migrations- und Differenzdiskurse geben, die sich mit solchen Themen auseinandersetzen. Anschließend werde ich mich kritisch mit den Begriffen „Kulturrassismus“, „Ethnisierung“, „Repräsentationsfrage“ und „antikulturrassistische Widerstandstrategien“ auseinandersetzen. Ich werde beleuchten, inwiefern den Beschreibungen von Migrations- und Differenzerfahrungen kulturrassistische Annahmen zugrunde liegen und inwiefern diese Annahmen zum Teil durch bestimmte Theorien gestützt oder sogar erst geschaffen werden.

Anschließend werde ich eine Problemskizze anhand einer lokalen Migrationsgeschichte in Deutschland entwerfen, die meine Arbeitshypothesen aus der postkolonialen Perspektive an einem konkreten Beispiel verdeutlichen kann. Ich verstehe transnationale Migration als einen historischen und globalen Prozess, der Menschen aus der Peripherie an den Rand der westlichen Gesellschaften geworfen hat. Die dadurch in Gang gesetzten soziokulturellen Bewegungen haben durch Widersprüche von Gemeinsamkeiten und Differenzen gekennzeichnete Positionen geschaffen, die transnationale MigrantInnen ungeachtet ihrer ethnischen Identität, geschlechtlichen Zugehörigkeit und sozialen Klassenstellung in der spätmodernen Einwanderungsgesellschaft miteinander teilen. Darüber hinaus vertrete ich die Meinung, dass ein Kernbestand von grundlegenden Migrations- und Differenzerfahrungen, wenn auch in individuell variablen Versionen, existiert, den die allermeisten transnationalen Arbeitsemigrantinnen als biographische Signatur miteinander teilen und der sie von anderen Gesellschaftsgruppen unterscheidet, obwohl es, genau genommen, weder eine gemeinsame, d.h. übereinstimmende, noch eine einzige Migrations- und Differenzerfahrung sowie Migrationsgeschichte gibt (vgl. Ha 1999).

Der empirische Teil meiner Untersuchung konzentriert sich dagegen auf die biographisch-narrativen Erzählungen von Migrations- und Differenzerfahrungen, aber auch auf individuelle Themen und Auseinandersetzungen der sog. „Betroffenen“ mit und Definitionen von ihrer Lebenssituation. Die hier von mir aufgegriffenen Erzählungen mit ihren Passagen aus persönlichen Selbstdarstellungen im Rahmen von Interviews aus meiner Studie mit einem qualitativen Ansatz erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, ausgewogene Auswahl und umfassende Repräsentativität. Ebenso wenig sind sie als empirische Bestandsaufnahme einzustufen. Ihr sozialpsychologischer Wert ergibt sich vielmehr aus der Subjektivität und Spontaneität von biographisch orientierten narrativen Erzählungen, in denen Erfahrungen komprimiert aufbereitet und dadurch zwangsläufig selektiv hervorgehoben werden.

1.1 Die Untersuchungsgruppe: „Nicht-westlich-queere Subjekte“

Die hier überwiegend von mir verwendete Bezeichnung „nicht-westlich-queere Subjekte“ bezieht sich somit auf große Teile der in Deutschland lebenden transnationalen MigrantInnen der Migrationsfolgegenerationen, auf „andere Deutsche“, auf „queers of colour“, auf „people of colour“, auf „feminists of colour“, „Schwarze Deutsche“, „mehrfachzugehörige Deutsche“, „Deutsch-Türken“, „Bindestrich-Deutsche“, „postkoloniale MigrantInnen“, „Hybriden“ und „Kanaken“ etc. (Das englische Wort „queer“ wird im Folgenden als Fachausdruck verwendet und wie ein deutsches Adjektiv behandelt. Das daraus entstehende „denglisch“ ist am Anfang gewöhnungsbedürftig, es trifft meine Vorstellung von diesem Personen am besten). Es ist mir dabei bewusst, dass jede Art von Bezeichnung für Personengruppen in ihrer Art angemessen sein kann, weil sie nur auf bestimmte Aspekte fokussiert ist und als Bezeichnung erläuternde Signifikanz des Gesichtspunktes suggeriert (vgl. Mecheril 2003a: 9).

Die Bezeichnung „nicht-westlich-queere Subjekte“ ist ein wissenschaftliches Werkzeug der Konzentration, Typisierung und Stilisierung, das in Migrations- und Differenzdiskursen besonderen Sinn machen könnte. Diese Bezeichnung fungiert hier als Instrument der Beschreibung und Analyse der biographischen Erfahrungen von Menschen mit transnationalem Migrationshintergrund. In Anlehnung an Mecherils Begriff „andere Deutsche“ definiere ich den Begriff „nicht-westlich-queere Subjekte“ als einen richtunggebenden Begriff, der als Beitrag zur Sichtbarmachung der diskursiven Konsequenzen einer hegemonialen politischen Praxis im Interaktions- und Selbstverständnisfeld dient. Außerdem kommt meines Erachtens durch diesen Begriff ein zentrales Thema zum Ausdruck, nämlich das Anders-Sein, wie beispielsweise anders als „die Deutschen“, als „die westlichen Menschen“ oder auch als „die Nicht-Deutschen“. Den von mir verwendeten Begriff „nicht-westlich-queere Subjekte“ verstehe ich hier also als eine Forschungsperspektive, unter der die spezifischen Kennzeichen und Grundprobleme des Lebens unter den Bedingungen von kultureller Differenz, Ex- und Inklusion sowie Art und Weise des Umgangs mit diesen Bedingungen deutlich werden. Der Stellenwert meiner interdisziplinären Betrachtung von transnationalen Arbeitsmigrationsprozessen im Globalisierungskontext ergibt sich daraus, dass sich Grundprobleme der spätmodernen pluralen, hochgradig differenzierten Einwanderungsgesellschaften zeigen (vgl. Mecheril 2003a: 13).

Mit der Rede von „nicht-westlich-queeren Subjekten“ weise ich auch auf gleichartige Existenzbedingungen in der Lebenssituation einer Gruppe von Personen hin. Das durch transnationale Migrationsbiographien kontextualisierte Thema, in spezifischer Weise eine AußenseiterIn zu sein, könnte den Horizont für lokale Formierungen der Subjektivierungsprozesse abgeben, die Stuart Hall (Hall 1999b)² als „Neue Ethnizität“ bezeichnet hat. Ich behaupte, dass derartige Subjektivierungsprozesse von national-ethnisch-kulturellen Außenseitern unterschiedlicher Herkunft in allen urbanen Räumen in Deutschland anzutreffen sind. Dennoch ist es wichtig, auf den Konstruktionscharakter der Rede von „nicht-westlich-queeren Subjekten“ hinzuweisen. Denn der Gebrauch von Personengruppennamen neigt zur mehr oder weniger subtilen Essentialisierung. „Nicht-westlich-queere Subjekte“ sind Quasipersonen in dieser Untersuchung (ebd. 11).

In meiner Arbeit möchte ich nach Wegen suchen, wie „nicht-westlich-queere Subjekte“ trotz ihrer Migrations- und Differenz Erfahrungen als handlungsfähige Subjekte und nicht lediglich als Opfer hegemonialer Verhältnisse verstanden werden können. „Nicht-westlich-queere Subjekte“ kann somit als ein forschungsparadigmatischer Begriff bezeichnet werden, unter dem intersubjektive Prozesse der Konstruktion, Bewältigung, Bewahrung und Veränderung des Different-Seins auf der Ebene von Positionierung und Zuschreibung im national-kulturell-ethnischen Kontext in den Blick kommen. Prozesse dieser Art stehen in theoretischer und empirischer Hinsicht im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung. Dabei werde ich die Analyse gesellschaftlicher Kontextbedingungen, wo Subjektivierungsprozesse, Identitätsformierungen und -positionierungen stattfinden, nicht vernachlässigen. Ich gehe von der Annahme aus, dass Migrations- und Differenz Erfahrung für alle „nicht-westlich-queeren Subjekte“ als ein Lebenslauf, Selbstverständnis und Biographie organisierendes Thema relevant ist. Das individuelle Ausmaß dieser Bedeutsamkeit verstehe ich dagegen als sehr unterschiedlich ausgeprägt. Denn das Thema national-ethnisch-kultureller (Nicht-)Zugehörigkeit kann von anderen Positionierungen und Themen überlagert oder zur Seite gerückt sein.

1.2 Genese des Forschungsvorhabens

² Vergleiche hierzu Kapitel 9.4

Mein ursprüngliches Forschungsziel war die Entwicklung des Begriffes „interkulturelle Handlungskompetenzen zum besseren Umgang mit kulturellen Differenzen“. Dafür wollte ich einen sozialpsychologischen Zugang zum Thema, um die existierenden theoretischen und verstreuten empirischen Beiträge der unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Disziplinen zur interkulturellen Handlungskompetenz stärker aufeinander zu beziehen. Methodisch entschied ich mich für eine qualitative Forschungsstrategie. Ständig sah ich die Gefahr, dass mein Ansatz in der Präsentation den möglicherweise vorhandenen defizitären Blick erneut verstärken könnte und Subjekte wieder zu different Anderen/Fremden verobjektivierend konstruieren bzw. Differenzen als unüberwindbare feste Grenzen zwischen den Kulturen definieren könnte. Denn es gibt bereits genügend Arbeiten, die biographische Migrations- und Differenzerfahrungen und individuelle Umgangsstrategien als problematische Erfahrungen, meistens aufgrund unzureichender interkultureller Handlungskompetenzen dieser Personengruppen, dargestellt sowie kulturelle Differenzen als unveränderbare feste Grenzen definiert haben. Auch interkulturelle Handlungskompetenzen wurden von individuellen Leistungen ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse abhängig gemacht, so dass ihre Abwesenheit zu natürlichen Kultur- und Identitätskonflikten sowie Fremdheitserfahrungen führen sollten.

Folglich verschob sich mein Fokus in meinem Forschungsprozess in Richtung Rekonstruktion der Machtpositionen, von denen aus Differenz- und Subjektkonstruktionen und problematische Migrations- und Differenzerfahrungen von „nicht-westlich-queeren Subjekten“ repräsentiert und Selbstverständnisse geformt werden. Auf diese Weise erhoffte ich mir Erkenntnisse über die Dynamik sich verändernder Repräsentationen, wodurch Artikulationen mit politischem Anspruch erst möglich werden. Ich ging von der Annahme aus, dass Konstrukte ohne ihre jeweilige und veränderbare soziale Bedeutung gar nicht auszumachen sind. Viele Akteure, Instanzen und auch das Subjekt selbst als Produkt seiner Sozialisation tragen genauso zu den Konstruktionen bei. Bedeutungszuschreibungen werden in der Regel unterschiedlich machtvoll durchgesetzt. Es geht hier also auch um unterschiedliche Machtanteile im Durchsetzungsvermögen (vgl. Bruner 2004: 67).

Solche konstruktivistisch orientierten Konzepte halten daher die Differenzsetzung zwischen soziokulturellem Anteil und biologisch-körperlicher Grundlage aufrecht und reproduzieren sie immer weiter. Eine weit verbreitete Annahme ist z.B., marginalisierte Gesellschaftsgruppen seien benachteiligte Opfer. Viele Konstrukte bleiben, wie bei diesem Beispiel, als vordiskursive Tatsachen bestehen. Eine derartige Position reproduziert und zementiert erst Differenzen. Vor diesem Hintergrund möchte ich die vor allem in postkolonial feministischen Diskursen entstandenen Vorarbeiten zur Dekonstruktion des benachteiligten Geschlechts (der Frau und insbesondere der Orientalin) nutzen. Ich denke, die Rezeption dekonstruktivistischer Denkansätze kann, bezogen auf meine Themenstellung, die von Subjekten angewendeten verschiedenen Strategien deutlich machen, um ihre besonderen Ansprüche gegenüber jeder Art von „Wir“ zu markieren. Weiterhin kann ich die herrschenden Praktiken aufzeigen, mit denen sie sich konfrontiert sehen und die sie in Differenz zu „Wir“ setzen. Darüber hinaus sehe ich hierin einen Weg, etwas zum Zusammenhang von Subjektivität und Sozialisationsprozessen, in denen die Kategorien in unterschiedlicher Weise Verwendung finden, zu sagen und auf sie hin die ihnen zugrunde liegende Logik von Macht und Differenz zu analysieren (vgl. ebd. 16).

Nach der ersten Revidierung meines Forschungszieles stieß ich, im Kontext meines allgemeinen Interesses an Migrations- und Differenzerfahrungen, auf die Diskurse der *Cultural Studies* und der *Postcolonial Studies*, die mich dazu inspirierten, deren theoretische Debatten für die Thematik von Differenzerfahrungen im Kontext globaler transnationaler Migrationprozesse zu nutzen. Als die bedeutende Gemeinsamkeit der erwähnten Ansätze habe ich, wie Bruner (2004:

19), eine spezifische Diskursgestalt sowie ein spezifisches Selbstverständnis festgestellt, was deren distanziertes Verhältnis zu definitorischen Festlegungen und damit verbundenen Rückschlussprozessen anbelangt, wodurch das methodische Vorgehen beeinflusst wurde.

1.3 Fragestellung und Forschungskontext

Insgesamt handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um zusammenhängende, jedoch nicht linear aufeinander folgende, empirische und theoretische Schritte der Sondierung eines Feldes, welches „Migrations- und Differenz Erfahrungen“³ genannt werden kann. Mein Beitrag zum Migrations- und Differenzdiskurs ist an einer Schnittstelle von mehreren Diskursen angesiedelt. Zentrale gedankliche Ausgangspunkte meiner Arbeit sind folgende Annahmen: Differenz- und Subjektkonstruktionen sind vergeschlechtlicht, ethnisch und kulturell entworfen, sozial klassifiziert und werden nach Normalitätsstandards kategorisiert. Sie werden laufend hervorgebracht und verändert.

„Dabei ist entscheidend, wer sich mit welchem Gewicht zu Wort meldet. Gesellschaftliche Macht- und Dominanzverhältnisse schlagen sich in kulturellen Auseinandersetzungen nieder, in denen es um Definitionsmacht und Legitimität geht“ (Bruner 2004: 19).

Ich werde in dieser Arbeit den sozialen und kulturellen Produktionsbedingungen von bestimmten Konstruktionen in diesem Diskursfeld nachgehen, sie rekonstruieren und damit auch kritisieren. Dabei geht es mir nicht nur um die Aufdeckung der biographischen Konsequenzen, die die binäre Logik jeweiliger Differenzen als eindeutig voneinander zu unterscheidende Polarisierungen nach sich ziehen, sondern auch um die interaktionistischen Konsequenzen. Diese spielen meines Erachtens bei Positionierungen und Erfahrungsqualität in der Interaktionssituation eine erhebliche Rolle. Mein Interesse ist weder die endgültige Klärung des soziokulturellen Gehalts der Konstruktionen noch eine kategorische Aufteilung. Vielmehr gehe ich davon aus, dass Konstruktionen in diesem Diskursfeld im Schnittpunkt der oben skizzierten Diskurse erst hergestellt werden. Ich stelle mir also folgende Fragen: In welchen Texten werden Differenz- und Subjektkonstruktionen zugeschrieben? Welche Bilder werden entworfen? Wie sehen die Sozialisationsprozesse in transnationalen Migrationsprozessen aus und welche Selbstverständnisse bezüglich Differenz- und Subjektkonstruktionen lassen sich erkennen? Es geht mir also um Differenz, Subjektivierungsprozesse, Identifikation, Rasse, Geschlecht, biographische Erfahrungen, Ethnizität und Kultur im Migrations- und Globalisierungskontext.

„Nicht-westlich-queere Subjekte“ stehen im Mittelpunkt solcher Diskurse. Sie führen sie und sie werden von ihnen beeinflusst. Das geschieht über Sozialisationsprozesse, über biographische Erfahrungen, über Positionierungen in Interaktionen, über Attribuierungsprozesse und Selbstpräsentationen. Auch hier sind die Parallelen zu postkolonial feministischen Diskursen auffallend. Darin schreitet die Diskussion von der Entdeckung benachteiligter und diskriminierter Subjekte zur theoretischen Reflexion von Geschlechterdifferenzen fort; es zeichnet sich im Falle der Auseinandersetzung mit Differenz- und Subjektkonstruktionen und Differenz Erfahrungen von „nicht-westlich-queeren Subjekten“ ein Wandel ab, der sich durch ein Differenzparadigma beschreiben lässt. Diese Wende ist durch eine starke Verschränkung politisch-feministischer Bewegungen mit wissenschaftstheoretischen Überlegungen charakterisiert.

Der deutschsprachige Migrations- und Differenzdiskurs stand demgegenüber noch lange Zeit im Zeichen des Fürsorgeparadigmas mit seiner Ausländer-, Sonder-, multi- und interkulturellen Pädagogik. Darin ist die Dominanz einer Defizitperspektive im Blick auf Migrations- und Differenz Erfahrungen festzustellen. Biographische Erfahrungen und Integrationsbemühungen von solchen

³ Als Synonym von Migrations- und Differenz Erfahrungen verwende ich teilweise Erfahrungen von Vielfalt, Diversität in transnationalen Migrationprozessen.

Subjekten - Identitätsgestörten wegen kultureller Andersartigkeit oder aufgrund von Kulturkonflikten - gingen häufig eine Allianz mit kulturwissenschaftlichem Fortschrittsglauben ein, wobei letzterer von der Vorstellung unterschiedlicher Entwicklungsniveaus der Kulturen in Dichotomien, wie „modern - traditionell“, „westlich - der Rest“, ausgeht. Inzwischen hat sich hierzu in Deutschland eine kritische feministische Migrationsforschung zu Wort gemeldet. Besonders aufschlussreich erscheint dabei die Rezeption von postkolonialen feministischen Ansätzen, die mit ihrem vergleichenden Blick auf biographische Erfahrungen im Migrations- und Globalisierungsprozess den Startschuss für eine differenz- und diskurstheoretische Kritik an den herrschenden Forschungsparadigmen gegeben hat. Die zunehmende Orientierung an Integrationszielen ermöglichte dann eine kritische Debatte über Ressourcen und Kompetenzen. Im Zuge der Kritik an einseitigen Defizitperspektiven gewannen sowohl Empowermentansätze als auch migrantische Repräsentationsstrategien an Bedeutung. Diese betonen zum einen die Selbstbestimmungs- und Widerstandspotentiale der „nicht-westlich-queeren-Subjekte“ und die allgemeine Relevanz von Migrations- und Differenz-erfahrungen für die gesellschaftlichen Entwicklungen. Zum anderen zeigen sie den erschwerten Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen und die Benachteiligung bestimmter Gruppen von Menschen in öffentlichkeitswirksamen Berufen auf. Damit wurde auch ein politischer Anspruch einer sich zunehmend selbstbewusst zu Wort meldenden „antikulturrassistischen“ Bewegung, besonders von MigrantInnen, formuliert (vgl. Kalpaka 1998, Bruner 2004: 21ff). In diesem Zusammenhang interessiert mich in erster Linie der Einfluss der politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen auf die Handlungsstrategien. In welcher Weise greifen diese Rahmenbedingungen verändernd in die Diskurse ein?

Durch die postkolonial feministischen und kulturwissenschaftlichen Ansätze wurden auch die Diskurse über Differenz- und Subjektkonstruktionen selbst in Frage gestellt. Dadurch rückten neben Geschlecht und Kultur auch die historischen und gegenwärtigen Konstruktionsverhältnisse in das Zentrum theoretischer Debatten. Mit Worten von Bruner:

„Die deutschsprachige differenztheoretische Theoriediskussion scheint mir in diesem Zusammenhang jedoch immer noch einen Nachholbedarf zu haben, was etwa die verspätete Rezeption der Disability Studies sowie Postkoloniale Ansätze, die Parallelen beziehungsweise eine theoretische Nähe zum Diskurszusammenhang der Cultural Studies erkennen lassen, belegt“ (Bruner 2004: 24).

Erst in jüngster Zeit finden sich Ansatzpunkte zu einer entsprechenden Debatte über die Chancen einer Etablierung von *Postkolonial Studies*. Neue Subjektkonzepte und Identitätspolitik sowie die Kämpfe um Bedeutungen und Machtpositionen in Differenzdiskursen kamen ebenso zur Sprache wie die Frage nach den Bedingungen/Voraussetzungen für politische Handlungs- und kulturelle Artikulationsmöglichkeiten. Für die Migrations- und Differenzerfahrungen interessierten sich bislang eher die Ausländer-, Heil-, Sonderpädagogik oder interkulturelle Pädagogik (vgl. Unger 2000, Yildiz 1997). Die oben erwähnten kulturwissenschaftlich orientierten Ansätze bieten jedoch neuartige Zugänge und Perspektiven innerhalb von Migrations- und Differenzdiskursen und Subjektkonstruktionen an. Sie gewähren neue Einsichten, wie Alltagswissen produziert, Normalitäten hergestellt, Differenzierungskategorien etabliert, rassistische Praktiken der Ein- und Ausschließung gestaltet, personale und soziale Subjektpositionierungen geformt und neue Selbstbilder geschaffen werden (Bruner 2004: 24).

In Anlehnung an diese Ansätze begreife ich Differenz- und Subjektkonstruktionen als Konstrukte, die im Sinne von Fremd- und Selbstzuweisungen fungieren und damit Bedeutungen im Zuge von Identitätsarbeit, Subjektivierungsprozessen und Interaktionen erlangen. Die Differenz- und Subjektkonzepte dienen somit nicht nur als Mittel zum Zweck gesellschaftlicher Ex- und Inklusion, sondern werden ebenso zu Selbstpositionierungen herangezogen. Mit Worten von Stuart Hall:

„Identitäten platzieren, positionieren und stabilisieren uns. ... Identität befindet sich immer in einem Prozess der Herausbildung, sie bedeutet einen Prozess der Identifikation, die durch Ambivalenzen konstruiert ist, immer durch die Spaltung zwischen dem, was der Eine und dem, was der Andere ist. Identität ist immer auch eine Erzählung, eine Art der Repräsentation, imaginäre Neu-Identifikation und Neu-Territorialisierung“ (Hall 1994, S. 66–68 zit. in ebd. 24).

Mein Forschungsziel ist es dabei, diesen Gedanken empirisch am Beispiel dessen zu verfolgen, wie Migrations- und Differenz Erfahrung bezeichnet wird und wie sie sich in die identitätsbezogene Wahrnehmung einschreibt. Solche sozialen, kulturellen und vergeschlechtlichten Konstruktionen versuche ich im Schnittpunkt vieler Diskursformationen ins Blickfeld zu nehmen sowie theoriegeleitet empirisch zu erfassen und zu analysieren. Dies bedeutet in der momentanen deutschen Forschungslandschaft sowohl eine theoretische als auch eine methodische Herausforderung.

1.4 Neue Herausforderungen an die „scientific community“ der Psychologie

Nichtwestliche Lebenswelten und Subjektivitäten im Kolonialismus und Neo-Kolonialismus werden zunehmend Gegenstand öffentlicher und wissenschaftlicher Diskurse. Viele TheoretikerInnen geben eindringliche Belege für die Breitenwirkung abwertender Konstruktionen der „nicht-westlichen Anderen“. Daher steht die *Postkoloniale Kritik* an solchen Konstruktionen im Mittelpunkt; diese kreist um Möglichkeiten der Umarbeitung eurozentrischer Kategorien und Denkformen und hat neue ethnographische wie kulturpsychologische Forschungsansätze angeregt⁴.

Aus wissenschaftshistorischer Sicht stellt Staeuble (u.a. 2001:18) in ihren Arbeiten dar, was die moderne Konzeption des „Psychologischen“ überhaupt mit westlicher Kultur und ihren individualistischen Überzeugungen zu tun hat. Ihrer Meinung nach bediente ethnographische Feldforschung sich beim Bemühen um Einsicht in die Lebens- und Subjektivitätsformen fremder Kulturen jahrzehntelang psychologischer Modelle und Instrumentarien, um die kognitiven Fähigkeiten der „Anderen“ zu ermessen, ihre sozialen Verhaltensmuster zu beschreiben oder ihre Persönlichkeitsbildung einzuschätzen. Durch neuere Artikulationen zahlloser Kolonialisierter geriet allerdings das Selbstverständnis der Anthropologen als Kenner der Unverstandenen und Sprecher der Ungehörten zunehmend in eine nachhaltige Krise; auch wird der universalistische Erkenntnisanspruch herkömmlicher westlicher Psychologie zunehmend unhaltbar. Im Prozess selbstreflexiver Kritik wurden die aus seiner eurozentrischen Perspektive entworfenen Vorstellungen über das Eigene und das Fremde zutiefst fragwürdig. In der Psychologie gäbe es jedoch noch wenig Anzeichen einer Beunruhigung über die nachbarwissenschaftliche Krise, so Staeuble (1995: 86; vgl. Park 2001).

Staeuble empfahl schon im Jahr 1995 für die Versuche zu einer Ethnographie des Selbst, der Gefühle und der Körper eine erhöhte Aufmerksamkeit für die enge Verwobenheit psychischer Phänomene mit kulturellen Bedeutungssystemen, Sozial- und Machtbeziehungen. Fragen nach alltäglichen kommunikativen Interaktionsformen, in denen Emotionssprache zum Idiom der Anpassung oder Rebellion wird und neue Bedeutungen sich einspielen, eröffnen einen weiten Horizont für die Erforschung von möglichen Lebensformen in einer sich ungleichzeitig verändernden Welt (ebd. 92). Sie vertrat die Meinung, dass für eine historische Psychologie des Subjektivitätswandels die Auseinandersetzung mit den vielfältigen kulturellen Lebens- und Subjektivitätsformen die Chance bietet, sich aus der eurozentrischen Perspektive westlicher Individualitätsmodelle herauszuarbeiten. Denn es gehe auch darum, die Wechselseitigkeit von imperialer, kolonisierter und neokolonialer Erfahrung zu begreifen. Selbstkritische Einsicht in die „Gestik zivilisatorischer Domestizierung“ erfordere die Anstrengung, uns mit den Augen der

⁴ „Soziale Konstruktionen nicht westlicher Anderer im historischen Wandel“ lautete Staeubles Seminarankündigung im Jahr 2001 im Vorlesungsverzeichnis SS 2001 Berlin FZ. Zur *Postkolonialen Kritik* mehr u.a. Küster 1998, Gutiérrez Rodríguez 1999, Sauter 2000 und Park 2001, Castro Varela & Dhawan 2005.

Anderen sehen zu lernen, „die verknoteten und komplexen Geschichten besonderer, aber dennoch einander überschneidender und miteinander verknüpfter Erfahrungen in Beziehung zueinander zu bringen“ (Said 1994: 70 in ebd. 93).

Eine historische Psychologie solle sich aber als transdisziplinäres Unternehmen verstehen, im Sinne der Erarbeitung einer theoretischen Konzeption, die integrativ historiographische, psychologische, soziologische und politikwissenschaftliche Ansätze verknüpft. Ihre Zielrichtung solle wie bei neueren „kulturpsychologischen“ Zugängen zu Bewusstsein, Kultur und Gesellschaft Einsichten in die soziokulturelle Konstitution von Identitäten gewinnen und Subjektivitätsformen in krisenhaften soziopolitischen Transformationsprozessen aus einer kontrapunktischen Perspektive von Herrschaftserfahrung und Befreiungsversuchen analysieren. So könne wissenschaftshistorische und aktuelle Forschung die nötige Aufmerksamkeit auf Spannungen und Chancen in der gegenwärtigen Verflechtung von zentrierten und dezentrierten Lebensformen lenken (ebd. 93).

Im Wandel der sozialen Wirklichkeit der Psychologie spielt in den letzten Jahren eine zunehmend vielfältig werdende Zusammensetzung der wissenschaftlichen Gemeinschaft der Psychologen eine wichtige Rolle. Denn „nicht-westlich-queere WissenschaftlerInnen“ bringen aufgrund ihrer eigenen sozialen Erfahrungen immer wieder andere Perspektiven und Fragestellungen in diese Wissenschaft. Darüber hinaus ist der weltweite Export der euro-amerikanischen Psychologie mit gravierenden Problemen konfrontiert, weil, wie gesagt, ihre Konzeptionen stark in Frage gestellt werden. Jetzt geht es um solche Probleme und auch um Chancen sowie Herausforderungen für eine produktive Umarbeitung der Psychologie. So kann gesagt werden, dass die moderne Psychologie nicht als Ansammlung von Theorien, sondern als institutionalisierter Prozess sozialen Handelns vieler Wissenschaftler, die in einem historischen Prozess eingebettet sind, zu verstehen ist. Wissenschaftliches Handeln basiert demnach auf sozialen, historischen und politischen Erfahrungen sowie auf kulturellen Überzeugungen. Das „erfolgt in konkreten Zusammenhängen mit gesellschaftlichen Entwicklungen, politischen Instanzen und technologischen Möglichkeiten“ (Staeuble 2001: 18-29). Unter postkolonialen TheoretikerInnen war dieses Verständnis - das Interesse an Analyse sowie Dekonstruktion von Wissenschaftsgeschichte im sozialen Kontext, Wissensproduktion und dabei die transdisziplinäre Annäherung an die Fragestellungen - schon üblich.

Es scheint mir, dass diese und ähnliche Ansichten in jüngster Zeit auch langsam in den Auseinandersetzungen innerhalb der psychologischen „scientific community“ im deutschsprachigen Raum wahrgenommen werden⁵. Gegenwärtige Argumentationslinien in einigen Diskussionen gehen dahin, dass psychologische Theorie und Praxis nicht außerhalb von Kultur und Gesellschaft stehen können. Ihre Erkenntniswege seien selbst Teil der Konstruktionsprozesse von sozialer Wirklichkeit und somit Teil des politischen Denkens und Handelns. Psychologische Erkenntnisse durchdringen das alltägliche Leben, indem sie zwischenmenschliche Beziehungen ordnen und das Selbstverständnis der Menschen beeinflussen. Es bleibt leider den Subjekten oft verborgen, inwieweit sie Konstruktionspraktiken unterworfen und/oder deren performative Agenten sind.

Die Diskussionen intensivieren sich in erster Linie über die gesellschaftlichen Implikationen psychologischer Theoriebildung. Ein wesentlicher Teil sind dabei auch die Auseinandersetzung mit gegenwärtigen gesellschaftlichen Brüchen und Widersprüchen und die Thematisierung neuer Dimensionen menschlicher Handlungsfähigkeit. Folgende Themen sind beispielsweise im Interesse solcher Diskurse: „Konstruktion und Dekonstruktion von Subjektivität“, „Sprache und die

⁵ Vgl. „call for papers“ von NGfP für einen internationalen Kongress zum Thema „Psychologische Konstruktionen - Politiken der Erkenntnis“ im Februar 2002.

Konstruktion von Sinn und Bedeutung biographischer Prozesse“, „Die Bedeutung des Körpers“, „Konzeptualisierungen des Verhältnisses zu Natur, Kultur und Technik“, „Auffassungen der Relation von Geschichte und Subjektivität“, „Methoden empirischer Subjektivitätsforschung“, „Die Veränderung sozialer Beziehungen und der Arbeit im Kontext neuer Technologien“, „Postkolonialismus und Globalisierung“, „Einmischungen, Widerständigkeit und Solidarität“, „Probleme alltäglicher Lebensführung“, „Diskursive Unterwerfung und Performativität“, „Geschlechterverhältnisse“, „Behinderte und Krüppelbewegung“, „Antirassismus, Migration und Konstruktionen des Anderen“.

Reflexiv-kritische HistorikerInnen demonstrieren schon die Historizität der Wissenschaften und zeigen die sozialen Konstruktionen von Wissen auf, um der scheinbaren Sicherheit eines pseudo-naturalistischen Gegenstandsverständnisses entgegenzuwirken (Staeuble 2001: 31). Der vorherrschende universalistische Erkenntnisanspruch wird am schärfsten vom sozialen Konstruktivismus und Poststrukturalismus in Frage gestellt. Es wird vorgeschlagen, wie der kulturellen Vielfalt von Subjektivitäten in konkreten sozialen Kontexten Rechnung getragen werden könnte, wie Andro- und Eurozentrismus umgearbeitet werden müssten, so Staeuble (ebd. 32). Der Erfolg der kritisch-selbstreflexiven Wende in der Psychologie, auch als Antwort auf die Frage, ob die neuen Erfahrungen und alternativen Vorschläge der Subalternen⁶ weiterentwickelt oder marginalisiert werden, ist Staeubles Meinung nach nicht zuletzt davon abhängig, was eine jüngere Generation an sozialen Erfahrungen und Engagement in die „scientific community“ der Psychologie einbringt. Meines Erachtens ist dies jedoch vielmehr davon abhängig, ob die Stimmen der Marginalisierten bzw. Subalternen gehört werden und ob es eine Bereitschaft der dominanten weißen Gesellschaft für die kritische Dekonstruktion, für das In-Frage-Gestellt-Sein sowie zum Verzicht eigener Privilegien gibt.

Die Existenz oben aufgezeigter Diskurse zeigt einerseits, dass noch vieles zu entwickeln ist, andererseits scheint sich innerhalb des deutschen Kontextes eine optimistische Bewegung abzuzeichnen. Da sich meine Fragestellung auf Migrations- und Differenzenerfahrungen in Deutschland bezieht, werde ich neben den aktuellen Entwicklungen innerhalb von Migrations- und Differenzdiskursen auch historische Konzeptionen sowie nachfolgend gesellschaftliche Arbeitsmigrationspolitiken darstellen. Dafür bieten postkoloniale Theorien, Ansätze und Erfahrungen schon jetzt Zugänge und Werkzeuge, auf die ich Bezug nehmen werde.

⁶ Im von den herkömmlichen Bedeutungen abweichenden sozial- und kulturwissenschaftlichen Sinn ist Subalternität als Übersetzung aus dem Italienischen ein Begriff, den Antonio Gramsci zur Beschreibung gesellschaftlicher Gruppen geprägt hat, denen der Zugang zu hegemonialen Teilen der Gesellschaft verschlossen ist. Subalterne Gesellschaftsschichten sind nach Gramsci durch hegemoniale Strukturen und die Herrschaftsausübung anderer Gesellschaftsteile stark eingeschränkt in ihren Möglichkeiten, sich ihrer politischen Interessen und ihrer potentialen politischen Stärke bewusst zu werden und sich politisch und öffentlich zu artikulieren. Beispiele Gramscis für subalterne Teile von Gesellschaften sind die Sklaven im antiken Rom und Kleinbauern und Arbeiter in kapitalistischen Gesellschaften zu Lebzeiten Gramscis. Die Subalternität gründet sich entsprechend gramscianischem Verständnis nicht nur auf direkte Gewaltausübung, sondern vor allem auf die ökonomisch begründete zivilgesellschaftliche Hegemonie, die sich der zivilgesellschaftlichen Kommunikation und ihrer (zumeist versteckten) Kontrolle durch die Herrschenden bedient. In einer Kritik von Gayatri Chakravorty Spivak an dieser Gruppe in ihrem Essay *Can the Subaltern Speak?* grenzte sie den Begriff gegenüber naturalisierenden Vorstellungen ab und stellte fest, dass Subalternität ein Ergebnis von hegemonialen Diskursen ist und durch die Praxis der sozialen Ausgrenzung (Exklusion) gesellschaftlich hergestellt wird. Mit dieser Definition von Subalternität als sozialem Konstrukt wird der Begriff häufig in den Forschungen zum Postkolonialismus verwendet (Spivak 1988: 287ff nach Gutiérrez Rodríguez 2003: 30f).

2 Abriss über Globalisierungs- und transnationale Migrationsprozesse

2.1 Globalisierung als ein historischer und dialektischer Prozess

Historisch betrachtet, ist Globalisierung – auch wenn dies seit einigen Jahren in unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen und verschiedenen Zusammenhängen kontrovers diskutiert wird – kein neues Phänomen. Zu jeder Zeit gab es globale Entwicklungen, die Modernisierungs- und Demokratisierungsprozesse begleitet und geprägt haben. Man kann also behaupten, jedes soziale Phänomen enthält immer auch globale Elemente, d.h. fremde Elemente. Gelebte Globalität gehört zum Bestandteil des selbstverständlichen Alltagslebens des Einzelnen (Yildiz 1999: 105f). Die rasant gewachsene Mobilität, Reisen und Auslandsaufenthalte, transnationale Migrationsbewegungen und die grenzenlosen Möglichkeiten moderner Kommunikationstechnologie legen die Vermutung nahe, dass der Globalisierungsprozess die kulturelle Vermischung begünstigt und beschleunigt. Biographien und damit auch Identitäten globalisieren sich zunehmend neben ihrer Pluralisierung, d.h., dass Identitäten zunehmend auch eine globale Dimension besitzen (ebd. 79).

Es ist jedoch schwierig, das, was mit Globalisierung bezeichnet wird, theoretisch angemessen zu fassen. Denn Globalisierung symbolisiert unterschiedliche Sachverhalte, wie expansive Unternehmensstrategien, verschwindende politische Autonomie von Nationalstaaten, Entstehung politischer Räume über nationalstaatliche Grenzen hinaus, Bedrohung des sozialen Friedens und Deregulierung durch globalen Kapitalismus, Möglichkeit des Aufhebens der regionalen Partikularismen, Legitimation der sozialen Grausamkeiten in politischen Entscheidungen u.v.m. (Nassehi 1998a: 151). Globalisierung ist zu verstehen als der veränderliche Prozess der Vernetzung und Verzahnung auf institutioneller, kultureller und politischer Ebene, den wir gestalten können bzw. müssen (Yildiz 1999: 106). Nassehi definiert Globalisierung „als jenen Prozess der Intensivierung und Dynamisierung sozialer Prozesse im weltgesellschaftlichen Kontext, was übrigens weder räumliche noch soziale Grenzziehung ausschloss, sondern im Gegenteil geradezu provozierte“ (Nassehi 1998:155). Globalität meint dagegen den wirklichen und nicht umkehrbaren Ist-Zustand der durch Technologien, Medien, Ideen, Reisen, Märkte usw. vernetzten Welt. Die Globalität bezeichnet also die selbstverständlich gelebten Alltagswirklichkeiten, die aus historischer Sicht ohne den Prozess der Globalisierung so nicht denkbar gewesen wären (Yildiz 1999: 106).

Der gegenwärtig sehr kontrovers diskutierte Globalisierungsdiskurs ist überwiegend durch neue Erfahrungen mit Fremdheit und kulturellen Differenzen, neue ethnisch-national-kulturelle Identitäten, kulturelle Vermischungen, kulturelle Homogenisierung, Verunsicherungen mit vertrauten national-ethnisch-kulturellen Zuordnungskategorien, neue kulturelle Lebensformen und transnationale Migrationserfahrungen gekennzeichnet. Die theoretischen Annahmen für Beschreibung gesellschaftlichen und kulturellen Wandels und dessen Wirkung auf Individuum und Gesellschaft führen auf die Beobachtungen alltäglicher Phänomene und Lebensformen zurück (Nassehi 1998: 153). Neu hingegen an der aktuellen Globalisierungsdebatte ist für Nassehi, dass die europäische und nordamerikanische Moderne sich nun explizit den Zumutungen einer Globalität ausgesetzt sieht, deren Universalität, Allgültigkeit und Allzuständigkeit in Frage gestellt ist (ebd. 155).

„Die Moderne, die moderne Kunst, ist Teil der europäischen Expansion, Teil der expansiven Universal-Ideologie, Teil der Fortschrittsideologie des historischen Kapitalismus. Die eurozentristische Kultur als Teil des kapitalistischen

Weltsystems, das um 1500 in Europa entstand, wird zunehmend von den kolonisierten Ländern in Frage gestellt“ (Weibel 1997: 18).

Der Globalisierungsdiskurs verweist in der Tat auf neue, verunsichernde Beobachtungsverhältnisse mit großer Differenz und Inkompatibilität der verschiedensten Lebensformen und Lebensverhältnisse und einer Wechselseitigkeit von Weltbildern. Das Neue sei der Blick jener zunächst kolonial unterworfenen Regionen, in dem sich das Hybride der eigenen Perspektive im wahrsten Sinne des Wortes reflektiert. Die Hybridisierung der Welt, das globale Dazwischen, finde denn auch nicht nur auf dem Gebiet der Kultur und der kulturellen Identität statt, sondern überall. „Transnationale und transkulturelle Globalisierungsprozesse entlarven unsere Gesellschaft als Weltgesellschaft“ (ebd. 160ff). Wie viele andere TheoretikerInnen im postkolonialen Diskursfeld versteht auch Stuart Hall (1999b) die Globalisierung als einen „dialektischen Prozess“. In seinen Aufsätzen analysiert er die Konfigurationen gegenwärtiger Prozesse der Globalisierung und versucht zu klären, welches Verhältnis zwischen Globalität und Lokalität entsteht und welche Subjektpositionen im Prozess der Entfaltung einer „neuen Dialektik der globalen Kultur“ entworfen und verändert werden (Küster 1998: 186). Hall kritisiert die homogenisierenden Vorstellungen, die Prozesse der Globalisierung zu beschreiben versuchen. Er zeigt die Verknüpfung von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Praktiken auf und betont dabei die Signifikanz des Partikularen und Lokalen in und für sozioökonomische Prozesse, die augenscheinlich zuvorderst auf Vereinheitlichung drängen (Küster 1998: 188). Im Zusammenhang mit der kulturellen Identität schreibt er, dass sich Differenzen in Gestalt von Regionen, Völkern, Klassen und Geschlechtern, in deren Definitionsbereich sich wirtschaftliche und politische Expansion ausbreitete, absorbieren. Das „Repräsentations-Regime“ des metropolitanen Zentrums vereinnahmte die „kolonisierten Anderen“ und konstituierte sie neu. Nach Hall verschwinden mit dem Globalisierungsprozess Beziehungen zwischen der Formation einer nationalen Ökonomie und einer nationalen kulturellen Identität. Denn die Transnationalisierung der Wirtschaft durch multinationale Firmen hat das wirtschaftliche, politische und soziale Terrain aufgebrochen, das die Grundlage früherer Konstruktionen kultureller Identität war (ebd. 186f).

Stuart Hall wendet sich aber auch gegen Konzeptualisierungen, die behaupten, die kapitalistische Expansion werde alle kulturellen Besonderheiten eibebnen; im Zuge der gesellschaftlichen Durchsetzung des Tauschprinzips würden Merkmale wie Hautfarbe oder Geschlecht zunehmend irrelevant. Hall weist die Vorstellung von einer singulären, einheitlichen Logik des Kapitals zurück. Dieser Prozess müsste vielmehr als widersprüchliche Entwicklung gedacht werden, die Partikularität und Widerstände subsumiert, dabei aber gleichzeitig selbst immer wieder neue Widersprüche hervorbringt. So finden sich in den fortgeschrittensten Bereichen des Globalisierungsprozesses neue, flexible Formen der Kapitalakkumulation, die auf der Erschließung segmentierter Märkte, auf postfordistischen Organisationsmodellen gründen. Demnach kann gesagt werden, dass die Globalisierung nicht voranschreiten kann, ohne mit Differenz zu leben und sie zu reflektieren (ebd. 187).

Von Hall beschriebene Doppelbewegung global-lokaler Entwicklung findet sich auch im Bereich der globalen Kultur. Sie wurzelt in der Zentrierung von Technologie, Kapital und qualifizierten Arbeitskräften im Westen. Die Geschichten und Bilder westlicher Gesellschaften dominieren auf der ganzen Welt. Aber die Angleichung in der globalen Kultur ist niemals vollkommen und ist nach Hall auch gar nicht angestrebt. Kultur als Kapital-Form operiert durch die lokalen Kulturen hindurch. Die Annahme, dass es keine Differenz mehr gäbe und auch keine Marginalität, weist Hall zurück, da eine solche Sichtweise fortbestehende Widersprüche unter den Tisch kehrt (ebd. 187f). Kulturelle Differenz und lokale Partikularitäten sind Bestandteile der widersprüchlichen globalen Kultur, in der und durch die sich Prozesse der Globalisierung vollziehen. Diese sind von

ambivalenter Bewegung und Uneinheitlichkeit gekennzeichnet. So sei etwa die Ästhetik moderner populärer Musik eine Ästhetik des Hybriden, des Cross-Overs, der Diaspora und der Kreolisierung. Diese ständige Bewegung sowie die Weigerung, sich den Repräsentationen westlicher Stereotypen vom „exotischen Anderen“ anzugleichen, mache die vollständige, reibungslose Vereinnahmung des Lokalen durch den Westen unmöglich. Die Dialektik gesellschaftlich-kultureller Entwicklung, so Halls Fazit, setzt der Globalisierung kein Ende (ebd. 188). Halls Überlegungen sind meines Erachtens in mehrerlei Hinsicht richtungweisend für die gesellschaftlichen Überlegungen im Feld von Postkolonialismus, Globalisierung, Migrations- und Differenzerfahrungen.

2.1.1 Globale ethnische Räume und imaginierte Identitäten

Appadurai sieht im Zusammenhang mit dem Globalisierungsprozess das Phänomen der Enträumlichung als eines der zentralen Kräfte der Moderne. Er geht von der Annahme aus, dass sich die ethnischen Räume – gedacht als Landschaften der Gruppenidentitäten – grundlegend verändert haben. Enträumlichung bezeichnet nicht nur die Lockerung bisher fester Verbindungen zwischen Völkern und Territorien, sondern sie verändert auch traditionelle Loyalitäten und verwandelt die Basis kultureller Identität. Nach Appadurai müsse ein neues Verständnis für jene enträumlichte Welt entwickelt werden, in der viele Menschen zu Hause sind, um den globalisierten Verhältnissen kultureller Reproduktion gerecht zu werden. Zum einen stellt sich für ihn die Frage, welche Wirkung die Enträumlichung auf die imaginativen Ressourcen gelebter lokaler Erfahrung hat. Zum anderen müsse betont werden, dass die Heimatländer regelrecht neu erfunden werden, sie existieren vor allem in der Phantasiewelt enträumlichter Gruppen. Daher gewinnt für ihn die Rolle der Imagination für die Menschen von heute eine zentrale Bedeutung (Appadurai 1998: 18).

Nach seiner Darstellung der „fünf Dimensionen des kulturellen Flusses“ geht Appadurai (1990: 295f.) in seinem Aufsatz „Globale ethnische Räume, Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie“ vor allem auf die Relation zweier globaler Flüsse oder „scapes“ ein: Ethnoscape (sich bewegende/wandernde Menschen wie Touristen, Gastarbeiter, Flüchtlinge, Exilanten etc.) und mediascape (fluktuierende Images und Narrativen). Im Mittelpunkt steht hierbei die „Verknüpfung zwischen Imagination und sozialem Leben“ (Appadurai 1998: 24), die er in seiner Monographie (Appadurai 1996: 31) auch die „soziale Praxis der Imagination“ nennt. Im heutigen Leben hat die Imagination eine zusätzliche Wirkung erhalten, denn mehr Menschen als je zuvor ziehen mehr Variationen möglicher Leben in Betracht. Die Quellen dieser Veränderungen sind Medien, die ein Repertoire an möglichem Leben präsentieren, und der Kontakt mit anderen Gruppen von Menschen. Auf der ganzen Welt betrachten mehr Menschen ihr eigenes Leben durch die Optik möglicher, angebotener Lebensformen. Phantasie sei heute eine soziale Praxis geworden. Auch die Biographien der Menschen werden auf diese Weise zu Konstruktionen, bei denen die Imagination eine bedeutsame Rolle spielt (Appadurai 1998: 22).

Die Wechselwirkungen zwischen zeitgleich enträumlichten Individuen und medialen Images lassen sich entlang seiner Ausführungen wie folgt umschreiben: Einerseits präsentieren die Medien ein „reichhaltiges, ständig wechselndes Repertoire an möglichem Leben, von denen einige erfolgreich in die gelebten Imaginationen gewöhnlicher Menschen übernommen werden, andere nicht“ (ebd.: 21). Obwohl er auch die Wirkungskraft der Medien hervorhebt, wenn er diese als eine „machtvolle Instanz der Prägung sozialer Zeichensysteme“ beschreibt, positioniert sich Appadurai recht eindeutig gegen medienimperialistische Annahmen, nach denen das Individuum zum passiven Rezipienten degradiert wird. Deshalb hebt Appadurai die relativ freie Wahl aus unterschiedlich möglichen Lebensentwürfen hervor, derer sich das Individuum aus dem medialen Fluss der Images bedient. So fährt er fort, „(...) dass selbst die schlimmste erfahrene und gelebte

Ungleichheit heute dem Spiel der Imagination offen stehen." Und „(...) alle Menschen, denen ein harsches Leben beschieden ist, (...) sehen ihr Leben nicht mehr länger als unmittelbares Resultat der Gegebenheiten, sondern als einen ironischen Kompromiss zwischen dem, was sie sich vorstellen können und dem, was die Gesellschaft zulässt" (ebd. 22). Identitäten speisen sich somit aus einem kulturellen „tool kit“, welches global erhältlich ist und auf verschiedene Weise angeeignet wird. Deshalb betrachtet er kulturelle Identität als eine „zusammengestückelte Phantasievorstellung ganzer Menschengruppen" (ebd. 15).

Interessant für meine Untersuchung ist die geweitete Perspektive auf „moving people“, denen - ob Migranten, Touristen, Intellektuelle, Geschäftsleute etc. - das Imaginieren von individuellen Biographien und/oder kollektiven Identitäten gemeinsam ist. Den Ansatz von Andersons (1998) „imagined communities“ weitet Appadurai in der Form aus, indem er die elektronischen Medien im globalen Feld in den Mittelpunkt stellt. Auch seine Wahrnehmung von Kultur, wobei er deren zugeschriebenen substantialistischen Charakter ablehnt und die Entstehung kultureller Identitäten als in einem deterritorialisierten Kontext verankerten dynamischen Prozess betrachtet, ist für meinen Schwerpunkt wichtig. Er schreibt hierzu: „Es ist eine Illusion, anzunehmen, wir würden zu einer unumstößlichen genuin lokalen kulturellen Basis gelangen, die ein für allemal die Regeln zur Beibehaltung der Identität festlegt und unberührt von den weltweiten Themen ist, je weiter wir die imaginierten Biographien in die Vergangenheit zurückverfolgen" (ebd. 36). Da durch den globalen Fluss die territorialen Einheiten von Herkunfts- und Zielland zu verschwimmen beginnen, können die multiplen Images, derer sich Individuen oder Gruppen zur Identitätskonstruktion bedienen, aufgezeigt werden.

2.1.2 Alltäglichkeit der globalen Fremdheits- bzw. Differenzerfahrungen

Auf der einen Seite beobachten wir weltumspannende Massenmedien, eine globale Verkehrsinfrastruktur, weltweite transnationale Migrationsbewegungen sowie die Transnationalisierung der Ökonomie, die sowohl die erhöhte transnationale Mobilität von Kapital und Produktionsstätten als auch das Entstehen globaler Arbeits- und Absatzmärkte voraussetzen. Transnationale Migration muss daher im Rahmen der globalen Dynamik der Integration und Desintegration analysiert werden, der Integration von Ländern in die globale Ökonomie und der Desintegration einiger Regionen im Laufe dieser neuen Ordnung (vgl. Ramirez 2001)⁷. Auf der anderen Seite führen diese Prozesse zu neuen, vielfältigen und virtuellen Interaktionsformen und bewirken weltweit eine Zunahme kultureller Vielfalt. Dadurch wird die „Festungsmentalität“, die in ethnozentrischen, nationalistischen und rassistischen Kulturkonzepten erkennbar ist und die auf eine ethnische und statische Definition der Fremdheit hinausläuft, enthüllt und in Frage gestellt. In Globalisierungs- und Migrationsprozessen wachsen nicht nur die Kontaktchancen zwischen Personen, Gruppen und symbolischen Gemeinschaften, sondern steigt unvermeidlich auch die Chance auf Fremdheits- bzw. Differenzerfahrungen. Die Pluralisierungstendenzen des Globalisierungsprozesses lassen eine Definition von Kulturen als geschlossene Einheiten nicht mehr zu, diese müssen vielmehr ständig neu durch Selbst- und Fremddefinition ausgehandelt werden. Die Globalisierung forciert dabei die Aneignungsprozesse von Unvertrautem und Fremdem, lässt Unterschiede zu und begünstigt Vielfalt in jeder Hinsicht (Yildiz 1999: 106ff).

Authentizität heißt in diesem Prozess ein Gemisch aus Bildern, Lebensformen, Geschichten, die früher als unvertraut, fremd oder undenkbar empfunden wurden, heute aber zu Alltagsbestandteilen geworden sind. Kultur kann nur noch im Plural gedacht werden: Kulturen statt Kultur, auch im lokalen Kontext. Jeder Einzelne ist gefordert, sich aus diesen unterschiedlichen

⁷ In der zitierten Literatur aus dem Internet (e-Aufsätze/online Texte ohne Seitenangabe) wird auf Seitenangaben verzichtet. Siehe Vorbemerkung 1 im Literaturverzeichnis.

Elementen, die immer auch globale Bezüge haben, seine Biographie zu entwerfen. Man könnte sogar von „globalen Biographien“ reden, denn viele Menschen leben nicht in den Orten, in denen sie geboren sind, arbeiten in Städten, in denen sie nicht wohnen, haben Verwandte und Bekannte in anderen Ländern, pflegen nach Urlaubsreisen Freundschaften in den verschiedensten Ländern und planen vielleicht, irgendwann einmal auszuwandern. Man könnte die Reihe von Beispielen beliebig fortsetzen. Die Globalisierung sprengt im Sinne von Stuart Hall also auch die ehemals räumlich gebundene Identität. Sie speist sich immer mehr jenseits nationaler Grenzen. Und im täglichen Leben auf lokaler Ebene versucht jeder Einzelne, aus der globalen Unübersichtlichkeit Landschaften, Regionen, Orte, Geschmack, Atmosphäre etc. für sich zu erkennen und für sich zu gestalten (Yildiz 1999: 106ff).

Zahlreiche Alltagsbeispiele zeigen uns, wie verwoben die Bezugspunkte vieler Menschen schon sind und dass die Herkunft nicht mehr Ausgangspunkt jeder Selbstdefinition sein muss und kann. Die einzelnen Einflüsse stammen oft aus unterschiedlichsten Kulturen und Zusammenhängen und sind in sich selbst schon Mischformen. Diese „globale Kulturmélange“ (Nederveen Pieterse 1998), die Verdichtung globaler Elemente, die sich an einzelnen Individuen oder Biographien veranschaulichen lässt, bringt der schwedische Ethnologe Hannerz mit dem Begriff der „Kreolisierung“⁸ zum Ausdruck und versucht damit die Vermischungen, Widersprüche und fließenden Grenzen zu erklären. Was Kreolisierung unter globalen Bedingungen bedeutet, kann man mit den Worten von Salman Rushdie in Bezug auf die Welt der Satanischen Verse so ausdrücken:

„Die Satanischen Verse feiern die Hybridität, Unreinheit, Vermischung und Veränderung, die durch neue und unerwartete Verbindungen zwischen Menschen, Kulturen, Ideen, Politiken, Filmen, Songs entstehen. Sie freuen sich an der Bastardisierung und fürchten den Absolutismus der Reinheit. Als Mélange, als Mischmasch, ein bißchen von dem, ein bißchen von jenem, so betreten Neuheiten die Welt. Dies ist die großartige Möglichkeit, die die Massenmigration der Welt gibt und die ich zu ergreifen versucht habe. Die Satanischen Verse sind für Veränderung durch Mischung, für Veränderung durch Vereinigung. Sie sind ein Liebeslied für Bastarde wie uns“ (Rushdie 1991: 394 in Hall 1999c: 436).

Im Gegensatz zu der weit verbreiteten „kulturellen Vereinheitlichungsthese“ vertrete ich in Anlehnung an Hall die These, dass die globalen („fremden“) Einflüsse nicht von allen auf gleiche Weise rezipiert werden. Mit anderen Worten, dass der Umgang mit Fremden oder Fremdheit keinem weltweit gültigen Schema folgt, sondern je nach Situation, Zusammenhang oder Gesellschaft verschiedene Perspektiven denkbar sind. Die Vereinheitlichungstendenz ist nur ein Gesichtspunkt unter vielen. In diesem Zusammenhang ist die Abwehr, Aneignung oder Transformation von unbekannten und fremden Elementen nicht unbedingt ein neues Phänomen. Neu daran scheinen mir eher die zunehmenden Kontakte, Vernetzungen und Kommunikationsmöglichkeiten zu sein. In Anlehnung an Nassehi (1998) und Hall (1994) behaupte ich, dass also langsam die Konturen einer immer auf Differenzen beruhenden Globalkultur der Weltgesellschaft sichtbar werden. Was uns zunehmend verbindet, war und ist nicht, dass wir alle gleich sind, sondern dass wir verschieden sind und dass wir die Unterschiedlichkeit im gemeinsamen Dialog produktiv und kreativ nutzen konnten und können. Es entstehen ständig Strukturen, deren gemeinsamer Nenner die Differenzen sind, d.h., die Welt ist ohne Differenzen nicht zu denken.

Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft auf institutioneller, kultureller oder politischer Ebene einerseits und die zunehmenden globalen Entwicklungen andererseits, können auch als negativ empfunden werden. Die globalen Wahlmöglichkeiten und verfügbaren Bedeutungshorizonte verlangen von den Individuen ein hohes Maß an Flexibilität, Mobilität, Reflexivität und Verantwortung sowie Ressourcen. An der Forderung, ihr eigenes Leben selbstbestimmt zu

⁸ Der Begriff stammt ursprünglich aus der Linguistik und bezeichnete die Sprachen, die in Südamerika und der Karibik aus der Verschmelzung von heimischer und Kolonialsprache entstanden sind.

gestalten, können viele Menschen, besonders transnationale MigrantInnen, auch scheitern. Andererseits aber hat jeder Einzelne durch den Zugang zu unterschiedlichsten Lebensformen und der Vielfalt an einem Ort eine große Chance, sich selbst zu entfalten, wenn er die Wahlmöglichkeiten als Ressource für das Zusammenleben begreift und diese zu nutzen versucht, allerdings unter der Voraussetzung, dass ihm notwendige gesellschaftliche Ressourcen für die Erweiterung seiner Handlungsmöglichkeiten auch zur Verfügung gestellt werden (Yildiz 1999: 106ff)⁹.

2.1.3 Entwicklungsnotwendigkeit einer dezentrierten Kulturtheorie

Das Interesse dieser Arbeit gilt den Erfahrungen, den individuellen und gesellschaftlichen Umgangsformen sowie anhaltenden Effekten der Migrations- und Globalisierungsprozesse: Welche Erfahrungen werden damit gemacht? Wie gehen Individuen und Gesellschaften mit diesen Erfahrungen um? Welche Bedeutung haben diese Erfahrungen? Welche Gefahren und Chancen verbergen sich dahinter? Wichtig ist für mich dabei auch die Analyse der Transformationen kulturkritischen Denkens vor dem Hintergrund der Globalisierung sowie in der Folge die Frage nach der Möglichkeit einer dezentrierten Kulturtheorie bzw. Kulturkonzeptkritik. Eine Anregung hierzu bietet, ähnlich wie Hall, auch der US-amerikanische Philosoph Richard Rorty. Er glaubt, dass die einer demokratischen Welt entsprechende Kultur über kein Zentrum verfügen könne. Seine in „Eine Kultur ohne Zentrum“ (Rorty 1997, vgl. Rorty 1993) erläuterte demokratische Utopie will die dezentrierten Tendenzen des Geisteslebens des 20. Jahrhunderts synthetisieren, um sich den Essentialisierungs- und Zentralisierungsbemühungen im Bereich der Moral, Wissenschaft, Kunst und Politik zu widersetzen. Ein solcher Kulturbegriff erkennt sein wichtigstes Ziel nicht in der Wahrheit, sondern in der Freiheit. Es sei der systematische Versuch einer Dezentrierung unserer Begriffe „Gegenstand“, „Ich“, „Gesellschaft“ und „Kultur“. Ein derartiges Experiment ist nach Rortys Meinung eine natürliche Ergänzung zu unserem Streben, zu einer vollen Demokratisierung unserer gesellschaftlichen und politischen Institutionen zu gelangen. Ich halte diese Gedankengänge für aufschlussreich in Bezug auf meine Arbeit.

Zentral ist für mein Thema hierbei die Frage nach der Möglichkeit von Repräsentationsstrategien aus einer nicht-repressiven Perspektive. Auch in den sog. Globalisierungsdebatten wird die Trennung von Orient und Okzident, Süd-Nord etc. nach wie vor mitgedacht. Es muss also auch die Konstruktion, Reproduktion und Revision von Kultur- bzw. Fremdstereotypen in den wissenschaftlichen Globalisierungsdebatten kritisch betrachtet sowie die Kompetenz wissenschaftlicher Theoriebildung und ihr Umgang mit den kulturhistorischen Narrationen „fremder“ Völker hinterfragt werden. Es wäre angesichts globaler Wirklichkeiten sicher falsch, schlicht eine allgemeine kollektive Struktur von kulturellen Adaptionsverhältnissen innerhalb eines wechselseitigen Transkulturationsprozesses zu konstatieren. Die Abkehr außereuropäischer Bildungseliten von der als Bedrohung empfundenen, sich hegemonialisierenden Globalkultur, vom westlichen Modernitätsmodell überhaupt, sowie die politischen Bewegungen gegen die Auswirkung der Globalisierung sind daher ernst zu nehmen.

Umso wichtiger ist es, nach gewaltfreien Modellen für die Vermittlung transkultureller Verständnisprobleme zu suchen. Die mit dem Begriff der Globalisierung beschriebenen Ent- und Eingrenzungsprozesse kollidieren offensichtlich mit lokalen Lebenswelten, verstärken so das Bewusstsein von Trennungslinien bzw. transportieren diese eher in den lokalen Alltag hinein. Eine ideologische (Re-)Fragmentierung ist auch in der Rhetorik und der Theorie internationaler Politik nicht zu übersehen. Trotz ihres imaginativen Charakters kommt diesen kulturgeographischen

⁹ Dazu mehr im Kapitel 9.7 und 9.8

Zivilisationsmodellen eine enorme politische Deutungsmacht zu. Die These Huntingtons (1998), demnach die „arabisch-islamische Tradition“ mit dem Modell westlicher Modernität und Demokratie nicht zu vereinbaren sei, hält sich in weiten Bereichen von Wissenschaft und Politik hartnäckig. In den westlichen Menschenrechtsdebatten ist sie immer noch Allgemeingut. Hier darf die Wechselwirkung zwischen westlicher Theoriebildung und autoritärer Herrschaftspraxis im Nahen Osten nicht unterschätzt werden. Eine friedliche Globalisierungsperspektive verlangt daher Alternativen zu dem Paradigma der allbekannten Dichotomien. Es soll darum gehen, die Dynamik globalen Wandels zu entideologisieren und demokratisieren, um der Erneuerung monozentrierter Ideologien vorzubeugen (Caglar 2002: 28ff).

In meiner Forschung untersuche ich anhand der gesellschaftlichen und subjektiven Erfahrungen exemplarisch das Verhältnis dieser kulturellen Phänomene und ihre Auswirkungen. Ich finde den reflexiv-kritischen Zugang zu diesen Themen über zahllose TheoretikerInnen in der Tradition *Postkolonialer Kritik* der *Cultural Studies*. Wie bei dem Begriff „Cultural Scapes“ von Appadurai (1998) gilt es schließlich, bei einem derartigen Gegenstand die Dynamik und Wechselwirkung einer Vielzahl kultureller Sphären, Diskurse und Praktiken zu diskutieren und sich nicht nur mit einer einzelnen „Kultursäule“ zu beschäftigen. Daher durfte sich auch mein Forschungsblick nicht nur auf menschliche Bewegungen bzw. Grenzüberschreitungen beschränken. Denn die kulturellen Transformationen der Moderne beinhalten auch jenseits der anhaltenden demographischen Bewegungen ganz andere Formen. Ich denke an den Transport von Gütern, Verfassungen, Regierungstechniken, Waffen, Religionen, Fremd- und Kulturstereotypisierungen, Ideologien etc. Aus der Perspektive der *Postkolonialen Kritik* geht es zudem nicht nur um die Erfahrung von Migration als Überschreitung geographischer Grenzen, sondern auch um die Überwindung von Denkgrenzen. Es sind doch z.B. die divergierenden Migrationserfahrungen (also der Bereich der Empirie), egal aus welcher Perspektive gewonnen, welche die überkommenen Theoriegebäude und epistemologischen Verfahren nicht nur obsolet erscheinen lassen, sondern gleichzeitig auch deren dialektisches Verhältnis zur politischen und ökonomischen Praxis entlarven. Jedenfalls gewinnen eine Vielzahl der mir bekannten Autoren ihre theoretischen Modelle auch im Verweis auf die eigene gelebte Erfahrung. Sie begreifen ihre Theoriediskurse als oppositionelle Intervention, als politischen Akt. Grundsätzlich kann gerade wegen des enormen Einflusses sog. „Expertenstimmen“ auf die öffentlichen Globalisierungsdebatten nicht von einer politischen Immunität wissenschaftlicher Theoriebildung ausgegangen werden.

2.2 Globale Kolonialisierung und der rassifizierte, ethnifizierte und universalisierte Kapitalismus

Die Ungleichzeitigkeit der „entwickelten“ Länder und der sog. „Entwicklungsländer“, also Länder, die hilfsbedürftig sind, ist nämlich keine zufällige, sondern eine sozial gesteuerte, politisch konstruierte. Die Erste und Dritte Welt¹⁰ sind eng miteinander verflochten. „Die industrielle Hochrüstung der Ersten Welt auf Kosten der Dritten Welt, die im Agrarzustand gehalten wird, damit sie als Rohstofflager ihre eigenen Rohstoffe nicht verwerten soll und kann, und als Absatzmarkt der Wirtschaft der Ersten Welt dient, ist der Dauerzustand der kolonialen Kondition. Die Kolonialisierung hat demnach nicht nur eine lange, 500-jährige Geschichte, sondern auch eine

¹⁰ Es wird häufig im 20. Jahrhundert von drei bekannten Haupttypen von Gesellschaften geredet: Die „Erste Welt“ bilden die industrialisierten Staaten Europas, Nordamerikas plus Australien, Neuseeland und Japan. Als „Zweite Welt“ gelten die ehemals kommunistischen Gesellschaften der UdSSR und Osteuropas. Der weiße Westen und der mehrheitlich weiße Osten bilden also die Erste und Zweite Welt. Der „Rest der Welt“, in dem allerdings der Großteil der Weltbevölkerung lebt, und der nicht weiß ist, wird „Dritte Welt“ genannt. Die Länder der Dritten Welt waren zwischen dem 17. und frühen 20. Jahrhundert fast alle Kolonien des Westens. Die Dritte Welt ist also ein Produkt der Kolonisation, Bestandteil der kolonialen Kondition. Der Prozess der Kolonisierung hat die soziale und kulturelle Landkarte des Erdballs tief und bleibend gezeichnet (Weibel 1997: 13).

Gegenwart; ihre Effekte dauern noch an“ (Weibel 1997: 14). Die koloniale Politik wird wegen ihres expansiven Charakters meist außerhalb der Zentren verortet und erinnert. Die Prozesse der inneren und verinnerlichten Kolonialisierung in westlichen Gesellschaften werden dagegen kaum wahrgenommen. Zu den Wechselwirkungen der Kolonialisierung gehört jedoch, dass nicht nur die kolonialiserten, sondern auch die kolonialisierenden Länder zu Kolonialgesellschaften wurden. Nicht nur waren westliche Mächte Ausgangsorte kolonialer Praktiken, auch ihre Kolonialdiskurse schrieben sich in metropolitane Gesellschaftsstrukturen wie in die rassifzierten Körper ein (Ha 2003).

Die Kolonisation und die Sklaverei gehörten zum Aufstieg des kapitalistischen Weltsystems. Der transatlantische Sklavenhandel gehörte also zur kolonialen Bedingung und ihr folgend der Rassismus, der noch heute für die Probleme der Einwanderung, der Migration verantwortlich ist. Kapitalismus, Kolonialismus, Sklaverei, Rassismus bilden also ein „dynamisches Quadrupel“, dessen Elemente nicht voneinander getrennt werden können. Sie schufen zusammen 500 Jahre westlicher Hegemonie, die eine globale Geographie entworfen hat, die auf der Struktur der Exklusion aufgebaut ist. Das kapitalistische Weltsystem und dessen koloniale Bedingungen haben einen sozialen Raum konstruiert, in dem die „weißen“ Nationen des Südens mit ihren Religionen und Kulturen ausgeschlossen sind. Die Einteilung in Erste und Dritte Welt selbst ist „so ein Exklusions-Effekt. Exklusionen aus ethnischen, religiösen, ideologischen, ökonomischen, politischen Gründen sind zentrale und dominierende Strategien der westlichen Welt. Die Ketten des Kolonialismus und Kapitalismus fesseln noch immer die Beine der Mehrheit der Menschen dieser Welt“ (Weibel 1997: 14).

In diesem historischen Kontext sehen zwei renommierte Theoretiker, Anthony Giddens und Immanuel Wallerstein, die Entwicklung als die Idee der Moderne, dieses moderne Weltsystem und die kapitalistische Welt-Ökonomie als Folge der europäischen Expansion (vgl. Weibel 1997: 16). Nach Giddens verbreitete die Macht der zwei organisatorischen Komplexe der Moderne - Nationalstaat und systematische kapitalistische Produktion - die Dominanz des Westens über die ganze Welt. Eine fundamentale Konsequenz der Modernisierung sei der Globalisierungsprozess, der das Andere auslöscht. Die Suche nach den Wurzeln der Ungleichheiten und der Kampf dagegen bestimmt das Denken von Immanuel Wallerstein (ebd. 13ff).

Die zentralen Argumente zum Thema historische Entwicklung der Ideen, Ethnisierung, Rassismus und Universalismus stellt Weibel zusammenfassend wie folgt dar: Die kapitalistische Welt-ökonomie entstand im 16. Jahrhundert in Europa, aufgebaut auf der Akkumulation von Kapital und auf Mechanismen der Ungleichheit und Arbeitsteilung. Ethnisierung der Weltarbeitskraft, die Errichtung einer Korrelation zwischen Ethnizität und ökonomischer Rolle, z.B. auf internationaler Ebene geringe Löhne für nichteuropäische, asiatische Arbeiter oder auf nationaler Ebene für Tätigkeiten von Frauen im Haushalt, ist für das Funktionieren der Weltwirtschaft enorm wichtig. Haushalte sind gemäß Wallerstein die kleinsten Einheiten des ökonomischen Weltsystems. Hausarbeit wird ebenso abgewertet wie die Arbeit eines Thailänders, um die Produktionskosten zu senken bzw. durch geringe Lohnkosten den Gewinn zu maximieren. Ethnisierung bedeutet hier „Zuordnung von Gruppen in bestimmte untere Stufen der Lohnhierarchie. Sexismus, Rassismus, Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft etc. wurden benützt, um Teilarbeiten im Rahmen umfassender Produktionsketten schlechter bezahlen zu können“ (Weibel 1997: 17f). Es ist eine Strategie des Weltkapitalismus: Gruppen werden isoliert und konstruiert. Segmente werden geschaffen, um die Hierarchisierung, die Ungleichheit zu legitimieren (ebd. 18).

Diese sichtbare Zuordnung von Arbeitskraft war die spezifische Kultur der ethnischen Gruppen und lieferte den Code für die Einkommensverteilung, legitimiert durch Berufung auf „Traditionen“,

die in Wirklichkeit sozial konstruiert waren. Dieser institutionalisierte Rassismus, der über Xenophobie hinausgeht, ist einer der signifikantesten Säulen des historischen Kapitalismus. Rassismus diente als allumfassende Ideologie zur Rechtfertigung von Ungleichheit. Was „weiß“ oder Oberschicht ist, ist kein natürliches, physiologisches Problem, sondern eine soziale Konstruktion. Rassen werden sozial (durch die herrschenden sozialen Mächte) erzeugt, ebenso wie Klassen, Peripherien, Provinzen, um das Zentrum, wo Produktions- und Warenketten zusammenlaufen, zu erobern bzw. zu verteidigen¹¹ (Weibel 1997: 18).

Die zweite wichtige Ideologie für die Aufrechterhaltung des Kapitalismus ist die Ideologie des Universalismus. „Der Glaube an Universalismus war der Grundstein für das Gewölbe des historischen Kapitalismus“ (zit. nach Wallerstein 1984 in Weibel 1997: 17). Während Rassismus als Mechanismus zur weltweiten Kontrolle der direkten Produzenten, der Arbeiter, diente, ermöglichte der Universalismus die Kontrolle der Bourgeoisie: Das Konzept einer neutralen universellen Kultur, der sich die Führungskader der jeweiligen Staaten anglichen, diente als Säule des Weltsystems. Fortschritts- und Modernisierungsideologie unterstützen diese Ideensammlung zur Standardisierung. Universelle Kultur, Kenntnis der gleichen Sprachen, der gleichen literarischen und visuellen Werke wurden das brüderliche Erkennungszeichen der Kapitalakkumulierenden der Welt. Für die Durchsetzung des historischen Kapitalismus, für den alle Dinge zu Waren werden, ist das Konzept einer universalen Kultur, an die man sich zu assimilieren habe, äußerst hilfreich. Es garantiert weltweite Absatzmärkte für standardisierte Waren, auch in der Unterhaltungs- und Kulturindustrie, z. B. dem weltweiten Vertrieb von US-Filmen. Die widersprechenden Tendenzen des Kapitalismus, Ethnisierung und Universalismus ergänzen einander auf verschiedenen Ebenen und dienen zur Akkumulation von Kapital (Weibel 1997: 17).

2.3 Entwicklung weltweiter transnationaler Arbeitsmigration

Ich vertrete die These, dass die heutigen Umgangsformen mit Migrations- und Differenzerfahrungen und ethnischen Minderheiten, sowohl im politischen und wissenschaftlichen Diskurs als auch im Alltagsdiskurs, ihre Wurzeln in der Geschichte haben. Dabei handelt es sich um traditionelle Elemente, um bestimmte Motive, die in den spätmodernen Gesellschaften immer noch präsent sind, wenn es dabei auch um modifizierte Varianten geht. Die historische Analyse von transnationalen Migrationprozessen kann dazu dienen, herauszuarbeiten, welche Traditionen der Umgangsformen in Bezug auf Minderheiten in der Migrationsgeschichte fortgesetzt werden. Daher ist die Analyse des Umgangs mit Subalternen¹² in den jeweiligen historisch-soziologisch-politischen Kontext zu stellen¹. In Anlehnung an Imhof weist Yildiz in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich sogar Rassismus und Xenophobie gegenüber ethnischen Minderheiten, Konflikte mit zugewanderten oder autochthonen Minderheiten und politisch-soziale Fundamentalkonflikte aus „ideologischen Ressourcen“ nähren, die in der Geschichte einer Gesellschaft angelegt seien (vgl. Yildiz 1997: 9ff).

Die großen Masseneimmigrationen des 19. Jahrhunderts entstanden im Zuge der Formierung eines transatlantischen Wirtschaftssystems¹³, das mehrere Nationalstaaten durch ökonomische

¹¹ vgl. Kapitel 4, 5 und 6

¹² Im Anschluss an Antonio Gramsci und der Subaltern Studies Group in Indien bezeichnet Spivak mit „Subaltern“ die Unterwerfung einer sozialen Gruppe durch die hegemonialen Gruppen (Spivak 1988: 287ff nach Gutiérrez Rodríguez 2003: 30f).

¹³ „Diese transatlantische Wirtschaft bildete die Grundlage für den Entwicklungsschub in den Vereinigten Staaten. Es waren gewaltige Kapital-, Güter- und Arbeitskraftströme und ganz spezifische Strukturen, die dieses transatlantische System hervorbrachten. Vor dieser Zeit war die Bewegung von Arbeitskräften über den Atlantik – vor allem die Sklaverei – eine weitgehend erzwungene, die hauptsächlich aus afrikanischen und asiatischen Kolonialgebieten kam. Auf ähnliche Weise ging auch die Migration nach England in den fünfziger Jahren von den ehemaligen britischen Kolonialgebieten aus“ (Sassen 1997: 108).

Transaktionen und Kriege miteinander verband. Die Migration nach Westeuropa in den 60er Jahren war schließlich eine Folge direkter Rekrutierung und regionaler Vorherrschaft über die Mittelmeerländer und einige osteuropäische Staaten. Als Folge von diesen Entwicklungen kann gesagt werden, dass die Empfängerländer in der Regel aktive Teilnehmer an den Prozessen sind, die zu transnationalen Migrationsbewegungen führen. Die dominante Transnationalisierungserzählung der Wirtschaft stellt die Rekonstituierung des Kapitals als transnationalisierte Präsenz in den Vordergrund und verliert doch über die Transnationalisierung der Arbeit kein Wort. Dieser Prozess wird immer noch in der Sprache der Migration beschrieben (Sassen 1997: 107).

Die transnationalen Migrationsbewegungen verstärkten die ungleichzeitige Entwicklung von Regionen, die Bevölkerung vieler Metropolen „explodierte“ und die Rekrutierung billiger Arbeitskräfte aus „traditionellen“ Gesellschaften oder Regionen vergrößerte das Wohlstands- und Machtgefälle zwischen Zentren und Peripherien. Während die wirtschaftlichen Beweggründe in den westeuropäischen Ländern vergleichbar waren und große Teile der Aufnahmegesellschaften mit ähnlichen sozialen Abwehrmechanismen und fremdenfeindlichen, ja sogar rassistischen Stimmungen auf die Etablierung kulturell, religiös und sprachlich divergierender ethnischer Minderheiten reagierten, wiesen die politischen Reaktionsformen in den einzelnen Ländern entsprechend der unterschiedlichen historischen und nationalen Traditionen sowie der unterschiedlichen Rechtsansprüche der eingewanderten Minderheiten Differenzen auf. Wenn auch die früheren Migrationsbewegungen anders verliefen und andere Ursachen hatten, sind die individuellen und gesellschaftlichen Folgen mit heutigen Wanderungsbewegungen vergleichbar. Es sind also verschiedene Formen von Wanderungen zu konstatieren. Auch bezüglich der Ursachen unterscheiden sich Migrationsbewegungen. Wegen ihrer großen Tragweite betrachte ich die Migrationsbewegungen und Minderheitenthematik in den verschiedenen europäischen Ländern nicht als eine rein akademische Angelegenheit. Sie sind wichtige Themenbereiche des politischen Diskurses, und Soziologen sind in großem Maße an den Entwicklungen von gesellschaftlichen und pädagogischen Maßnahmen, der politischen Analyse, der praktischen Politik und an der Produktion von Legitimation für die Politik beteiligt. Dem allgemeinen Abschottungstrend seit Anfang der 70er Jahre, realisiert durch Anwerbestop, Einwanderungskontrollgesetze, Beschränkungen der Familienzusammenführung und Einführung von Visumszwang für Einwanderer, stehen unterschiedliche innen-, sozial- und bildungspolitische Antworten der einzelnen Länder auf die Einwanderungssituation gegenüber (vgl. Yildiz 1997: 10).

Die weltweite Generalisierung von Marktbeziehungen bindet ProduzentInnen und ArbeiterInnen in allen Teilen der Welt immer enger an den Weltmarkt. Der ökonomische Globalisierungsprozess beeinflusst die Nachfrage nach bestimmten Gütern in den nationalen Märkten. Globalisierung bedeutet aber auch, dass Lebensstile, Werte, Konsumgüter und Ideologien aus Westeuropa, Nordamerika und Japan dominant geworden sind, seit sie über Medien, Wirtschafts- und Militärpersonal oder TouristInnen in jeden Winkel der Erde transportiert werden. In der globalen Wirtschaft finden die Organisation und das Management eines weltweit vernetzten Produktionssystems und Finanzmarktes statt. Diese Produktion beruht auf der einen Seite auf einem spezialisierten Dienstleistungssektor, der riesige Gewinne abwirft und in dem die Löhne außerordentlich hoch sind. Innerhalb dieser globalen Kontrollzentren sind aber auch die schlecht bezahlten Angestellten (MigrantInnen) zur Wartung und für den Unterhalt dieser Zentren und ihrer Hochspezialisten beschäftigt (vgl. Ramirez 2001). Aus diesen Tendenzen lässt sich schließen, dass Immigrationsströme innerhalb eines Systems fließen und dass sich dieses System auf mehrfache Weise spezifizieren lässt. Die hier vorgestellte ökonomische Spezifizierung stellt nur eine von mehreren Möglichkeiten dar; und obwohl ökonomische Verbindungen auch kulturelle und

ideologische Komponenten mit einschließen, werden diese anderen Dimensionen meistens durch ökonomische Prozesse ausgelöst. In anderen Fällen jedoch muss das System, innerhalb dessen die Migration stattfindet, in politischen oder ethnischen Begriffen spezifiziert werden. Statt einfach nur die Antriebsfaktoren wie Armut, Arbeitslosigkeit etc. anzuführen, könnten wir nach der Existenz von Verbindungen fragen, die als Brücken fungieren. In den historischen und zeitgenössischen Bedingungen sind die Bestimmungselemente für das System zu suchen, innerhalb dessen die gegenwärtigen Migrationsbewegungen stattfinden. Anders entkommen Einwanderungsländer nicht ihrer kolonialen Vergangenheit (vgl. Sassen 1997: 110ff).

2.4 Überdenken der Erzählweise der transnationalen Migrationsprozesse

Aus dem eben geschilderten historischen Überblick wird klar, dass die transnationalen Migrationsbewegungen produziert werden. Sie sind ein hoch differenzierter und begrenzter Prozess, sind in umfassendere soziale, ökonomische und politische Entwicklungen sowie spezifische historische Phasen eingebettet und folgen einem bestimmten Muster. An diesen Prozessen sind Regierungen, die Wirtschaft, die Medien und die Bevölkerung der hoch entwickelten Länder beteiligt. Die Migrationswege haben eine erkennbare Struktur, die mit den Beziehungen und Interaktionen zwischen Herkunfts- und Zielländern zusammenhängt. So sind z.B. koloniale Vergangenheit, Tourismus, wirtschaftliche Produktion und Handel, Verfolgung, Armut und Überbevölkerung Faktoren, die Einfluss auf die transnationalen Migrationsprozesse haben, aber diese Prozesse können nicht auf diese Faktoren reduziert werden. Dieses Eingebettetsein geht in einem Großteil der Migrationsanalysen unter oder wird so allgemein gehalten, dass es jegliche Erklärungskraft verliert (vgl. Sassen 1997: 107f, Ramirez 2001, Yildiz 1997: 9f). Sassens Feststellung liefert einen wichtigen Gesichtspunkt für meine Arbeit:

„Der vorherrschenden Immigrationsdarstellung fällt es überaus schwer, diese umfassenderen Prozesse, die in die Migrationsbewegungen eingebettet sind, miteinzubeziehen. Diese Darstellung geht von der rationalen Entscheidung einzelner aus, die die Verdienstmöglichkeiten ihres Heimatlandes mit denen höher entwickelter Länder vergleichen. Dies ist zwar – besonders wenn man die ImmigrantInnen fragt – sicherlich einer der Gründe, erklärt aber nicht, warum viele Länder mit hohem Bevölkerungswachstum, verbreiteter Armut und schwerer wirtschaftlicher Stagnation keineswegs große Auswanderungswellen erleben“ (Sassen 1997: 111f).

Wie Sassen beobachte ich auch tagtäglich, dass die gängige Sprache die weltweiten transnationalen Migrationsprozesse als einen minderwertigen Prozess konstruiert, insofern diese generell als Zuzug von Menschen aus ärmeren, benachteiligten Ländern beschrieben werden, die auf der Suche nach dem höheren Lebensstandard der Empfängerländer sind. „Diese Beschreibung wertet implizit das Empfängerland auf und das Senderland ab. Überdies handelt es sich dabei um eine überkommene, aus einer früheren historischen Epoche stammende Sprache, die so tut, als hätten wir heute dasselbe Weltwirtschaftssystem wie vor hundert Jahren“ (vgl. ebd. 112). Es drängen sich, übereinstimmend mit Sassen, folgende Fragen auf: Wie würde sich die Repräsentation des Prozesses, den wir als transnationale Migration bezeichnen, verändern, wenn wir ihn in ähnliche Begriffe fassten, wie wir sie zur Beschreibung der Transnationalisierung des Kapitals verwenden, die als ein Prozess dargestellt wird, der von ökonomischer Vernunft und technologischem Fortschritt durchdrungen ist? Was würde geschehen, wenn wir Reichtum nicht über Armut, reiche Länder nicht über arme Länder stellten, sondern, wenn wir transnationale MigrantInnen als Benutzer der durch die Transnationalisierung des Kapitals oder der US-Militäraktivitäten errichteten Brücken betrachteten, wenn wir sie als Menschen sähen, die sich auf einem transnational gewordenen Arbeitsmarkt bewegen?

Auch der einseitige Charakter der dominanten Erzählung über die Transnationalisierung von Kapital und Weltwirtschaft lässt sich gut an jeder westlichen Großstadt und an den großen Metropolen ablesen. Sie sind ein Konzentrat an Diversität und Schauplätze konkreter

wirtschaftlicher Operationen, transnationaler Geschäfts- und Finanzräume, die zwar durch die dominante transnationale Unternehmenskultur geprägt sind, ebenso aber auch durch eine Vielzahl anderer Kulturen und Identitäten. Sie bilden den Boden, auf dem es am ehesten zur Begegnung von Menschen aus zahlreichen verschiedenen Entwicklungsländern kommt und eine Vielzahl von Kulturen aufeinandertreffen. „Die Global Cities von heute sind zum Teil die Räume des Postkolonialismus und weisen in der Tat Bedingungen auf, die zur Formation eines postkolonialistischen Diskurses führen“ (Sassen 1997: 113). Sassen verdeutlicht eine interessante Korrespondenz zwischen großen Konzentrationen an Unternehmensmacht und großen Konzentrationen eines amalgamierten „Anderen“. Demnach lässt sie uns die Transnationalisierung als etwas sehen, das nicht nur auf der Ebene des Kapitals, sondern auch auf jener der Menschen und Kulturen ausgebildet ist. Durch die transnationalen Migrationsprozesse ist das schnelle Anwachsen ursprünglich sehr lokaler Kulturen in vielen Großstädten, deren Eliten sich als kosmopolitisch, jenseits jeglicher lokalen Bindung begreifen, zu einer allgegenwärtigen Realität geworden. Eine ungeheure Ansammlung von Kulturen aus aller Welt, die ihre Wurzeln alle in einem bestimmten Land oder Dorf haben, wird nun an einigen wenigen Einzelorten reterritorialisiert (Sassen 1997: 113ff, Yildiz 1999: 105ff).

Die Herausbildung einer transnationalen Klasse von Fachkräften sowie hochgradig transnationalisierter Arbeitsumgebungen, die Entstehung globaler Märkte in der Kunst und die transnationale Zirkulation von Hochkultur hat in die Perspektive der vorherrschenden Erzählung zunehmend Eingang gefunden. Dagegen wurden niedrig bezahlte, manuelle Arbeiten und Dienstleistungen in die Begriffe der Migration gekleidet, in eine Erzählung verpackt, die aus einer früheren historischen Epoche stammt. Die transnationale Ökonomie der Konzerne verbannt diese anderen Wirtschaftsweisen und Arbeitertypen aus der ökonomischen Repräsentation und repräsentiert sie als das „Andere“ (ebd. 115). Sie werden sozusagen unsichtbar gemacht. Die transnationale Unternehmensmacht sowie -kultur codiert diese Kulturen und Identitäten mit „Andersheit“. Sie reduziert die Unterschiede zwischen den verschiedenen soziokulturellen Kontexten auf eine einzige Andersheit, „auf jenes Andere nämlich, das einige der schlecht bezahlten Arbeiten verrichtet, die an die Wirtschaft nur am Rande angeschlossen sind. Auf diese Weise reproduziert sie die Abwertung solcher Arbeiten wie auch derer, die sie innehaben“ (Sassen 1997: 114). Die Tatsache, dass schlecht bezahlte Menschen meistens MigrantInnen sind, kommt in der Repräsentation der Wirtschaft oder Kultur der transnationalen Konzerne nicht vor. Dieses Arbeiter- und Berufsbild passt anscheinend nicht in die vorherrschenden Darstellungen.

3 Theoretische Werkzeuge für neue Lesarten bei Migrations- und Differenzforschung

3.1 Die postkolonial feministische Lesart

Die transnationalen Migrations- und Differenzerfahrungen, Lebensbedingungen und das Selbstverständnis der Subalternen werden überwiegend in einem dichotomischen Modernitäts-Differenz-Paradigma analysiert und erklärt. Die gleichzeitige Ungleichzeitigkeit moderner und traditioneller Elemente - in allen durch Kolonialismus und Industrialismus strukturierten Weltgesellschaften bzw. Herkunftsgesellschaften - bleiben in diesen Ansätzen verkannt. Dieses Paradigma dient nur als Nährboden für die Gestaltung eines „defizitären Ausländers“. Demzufolge tauchen Subalterne immer wieder als „unqualifizierte ArbeiterInnen“ auf. Diese Situation wird auf die angeblich fehlende Ausbildung und auf ein traditionelles kultur- und geschlechtsspezifisches Rollenmodell sowie auf ein traditionelles, unterentwickeltes Gesellschaftsmodell der Herkunftsländer zurückgeführt. Die Dequalifizierungsmechanismen in der Anwerbergesellschaft selbst werden nicht analysiert (vgl. Erel 2003, vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999, 2000a, 2000b, Nassehi 1998, 2000, 2006, Gümen 2000, Yurtsever-Kner 2002a, 2002b).

Es ist jedoch seit den 90er Jahren ein Paradigmenwechsel in der Migrationsforschung zu beobachten. Er ist auf eine in der interkulturellen Frauenforschung sich zunehmend durchsetzende feministische Perspektive zurückzuführen. Hier werden die oben genannten Aspekte aufgegriffen, indem darauf hingewiesen wird, dass die ökonomischen Benachteiligungen und Dequalifizierungen der Subalternen im Anwerbeland vielmehr in kulturalistischen Geschlechterkonfigurationen sowie Subjektivierungspraktiken einheimischer, staatlicher und privater Ausbildungsagenturen bzw. Aus- und Abgrenzungspraktiken liegen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 26ff, vgl. Erel 2003). Diese Feststellung verschiebt den Blickwinkel meines Erachtens radikal vom „defizitären Ausländer“ auf die Gesellschaft selbst.

In der interkulturellen Frauenforschung werden die subjektiven Handlungs- und Emanzipationspotentiale sowie Selbstverständnisse von Subalternen differenziert nachgezeichnet. Gutiérrez Rodríguez warnt vor einer Gefahr, dass durch Ersetzen des Bildes der „defizitären anderen Frau“ durch die „Pionierin der Moderne“ eine erneute Verobjektivierung dieser Subjekte aufkommen kann. Meines Erachtens besteht eine ähnliche Gefahr in der Euphorie über sich auf Differenzen berufende hybride Identitäts- und Kulturkonzeptionen. Denn es bleibt meistens die komplexe Widersprüchlichkeit des Alltags, in dem sich die Subjekte bewegen müssen, unberücksichtigt. An dieser Stelle bieten aber postkoloniale, dekonstruktive Perspektiven eine Erweiterung dieser Konzepte an. Lebenskontexte sollen demnach nicht innerhalb eines Kulturparadigmas interpretiert werden, sondern es sollen die von den Subjekten entworfenen und dargestellten „ethnisierten“ und „kulturellen“ Identitäten sowie „kulturalisierten“ und „marginalisierten“ biographischen Erfahrungen dekonstruiert und diese auf ihren diskursiven Entstehungskontext zurückgeführt bzw. auf ihre Bezeichnungsdynamik hin untersucht werden (Gutiérrez Rodríguez 1999: 26ff).

Rassismus- und Ethnisierungsprozesse werden erst in den feministischen Forschungen diskutiert. Durch Aufzeigen der Effekte rassistischer Kultur- und Kulturkonfliktdiskurse, in dem konstruierten Bild über MigrantInnen und anderen Selbstverständnissen der Frauen, die emanzipatorische Lebensentwürfe und transformierenden Umgang mit den kulturellen Elementen

beinhalten, kritisierte Berrin Özlem Otyakmaz in ihrer Studie herrschende mononationale Kulturparadigmen. Ihre Modelle von Selbstverständnis lassen sich nicht in ein national-kulturelles Raster einordnen, sondern sind eher durch die Auflösung national-kultureller Bezüge zu beschreiben (vgl. Otyakmaz 1995). Dieser Ansatz erfährt durch Aufzeigen des Aspektes der Verortung als subjektkonstituierendes Element von Gutiérrez Rodríguez eine Erweiterung, indem sie in ihrer Studie die komplexe und widersprüchliche Verfasstheit von weiblichen Subjektivitäten in dem Migrationprozess zum Gegenstand macht. Sie setzt sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen Ethnisierung und Vergeschlechtlichung auseinander. In diesem konstruieren sich die Subjektivitäten der Migration und werden konstituiert. In Anlehnung an feministische Arbeiten verwendet sie den Rassismusbegriff für die Konkretisierung der jeweiligen historischen Gesellschaftsformation, um die Ausschließungs- und Stigmatisierungsmechanismen gegen Subalterne in Deutschland zu erfassen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 32).

Die kritischen „Feminists of Colour“ werfen dem „weißen Feminismus“ vor, dass er Rassismus, Migration und Antisemitismus gar nicht thematisiert. Gutiérrez Rodríguez behauptet, obwohl die Schwarzen Feministinnen und „Women of Colour“ zur Entwicklung der theoretischen Diskussion zu Rassismus im Feminismus viel beigetragen haben, ihre zunehmenden Publikationen, Erkenntnisse und antirassistischen Perspektiven in der etablierten sozialwissenschaftlichen Frauenforschung kaum rezipiert werden (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2000b, vgl. Gümen 2000). Schwarze Feministinnen haben jedoch die feministische Forschung in verschiedene Richtungen – bis zur postkolonialen Dekonstruktion – erweitert. Sie kritisieren, dass die als universell gedachte politische Identität „Frau“ aus einer partikularen Sichtweise als undifferenzierte, ahistorische und entkontextualisierte Kategorie gedacht ist (vgl. Mohanty 1988), nämlich aus der Erfahrung der Frauen aus der dominanten Gesellschaft heraus. Sie zeigen demgegenüber die Situiertheit und Kontextualisierung von Geschlechtskonfigurationen auf. Die Vielfalt der kulturellen und gesellschaftlichen Überschneidungen wird demnach beim Insistieren auf die Kohärenz und die Einheit der Kategorie Frau(en) ausgeblendet. Als Folge dessen hat sich die politische Identität „Frau“ in den USA zu einer offen umkämpften Kategorie entwickelt. In diesem Beispiel ist die soziopolitische Wirkungskraft der feministischen gesellschaftskritischen Dekonstruktion sichtbar (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2000a). Darüber hinaus bietet sie ein wertvolles Instrumentarium an, um die Deplausibilisierung und Destabilisierung von Vereigenschaften zu ermöglichen und um Verhältnisse auf ihre strukturelle Entstehungslogik zurückzuführen. Das bedeutet für die Forschung nach Geschlechterverhältnissen, dass die strukturellen Prozesse der Erzeugung und des Werdens von Geschlecht untersucht werden (vgl. Ha, Lauré al-Samarai & Mysorekar 2007, Eggers et al. 2005).

In Anlehnung an Foucault, Haraway, Spivak und Derrida schreibt Gutiérrez Rodríguez in ihrer Studie, dass biographisch-narrative Interviews einen Zugang zu gesellschaftlichen Konstruktions- und Konstitutionsprozessen bieten. Sie weisen auf die Komplexität des Gewordenseins und des Werdens von Subjekten am Schnittpunkt von Institutionen, sozialen Praktiken und Diskursen hin. Biographisch-narrative Interviews seien Darstellungsformen der Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft und situierte Wissensobjekte bzw. symbolisches Material, das Ausschnitte einer geographisch und politisch kontextualisierten (konkreter Ort, spezifische Zeit) Selbstdarstellung reflektiert. Sie setzen sich aus kollektiven Erinnerungen, Erfahrungen und Allegorien bestimmter Zeiten und Orte zusammen. Narrativ-biographische Interviews können demnach als Ensemble von Erfahrungen und Erinnerungen verstanden werden. Diese Erinnerungs- und Erklärungsarbeit ist als „performativer Akt an der Konstituierung eines intelligiblen Subjekts“ beteiligt. Es ist dieser performative Akt, der als diskursiver Effekt, als durch Sprache erzeugte Differenz analysiert werden kann. Die in den Biographien auftauchenden

diskursiven Referenzbezüge ereignen sich in der Ambivalenz von Unterwerfung und Produktivität (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 35).

In Anlehnung an Gutiérrez Rodríguez behaupte ich, dass biographische Erfahrungen in einem zeitlichen, politischen und geographischen Diskurskontext stehen und dass sie einen Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse darstellen. D.h., biographische Erfahrungen tauchen in einer diskursiven Form auf. Durch diese kann man auch das Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gesellschaft erfahren, d.h., sie schildern sowohl Prozesse der Spiegelung der Verhältnisse als auch die Verschiebung und Veränderung der Verhältnisse durch die Subjekte selbst. Biographien auf ihren sprachlichen Rekonstruktionsprozess von „Erfahrungen“ hin zu untersuchen, heißt, sie als soziale Konstrukte zu analysieren. Die Struktur und Gestalt eines Individuums wird so ersichtlich. Die Widersprüche im Leben eines Subjekts und die Vielschichtigkeit der Ebenen, die dieses Subjekt konstituieren, geraten so in den Blick, besser gesagt, sein gesellschaftliches Werden und Gewordensein. Auch die komplexen biographischen Erfahrungen in den Migrationprozessen müssen auf ihre strukturelle Beschaffenheit und Verwobenheit hin untersucht werden. Anknüpfend an diesem Anspruch dekonstruiere ich biographisch-narrative Interviews auf ihre Logik hin (ebd. 35). Im Folgenden werden nun weitere theoretische Grundlagen dieser Arbeit näher vorgestellt.

3.1.1 Gesellschaftskritik

Um komplexe Subjektpositionen zu untersuchen und um das geographische und politische Zusammenwirken unterschiedlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu beleuchten, scheint mir - wie bei Gutiérrez Rodríguez - das Lenzsche Modell der „dreifachen Vergesellschaftung“, das Gesellschaft als Prozess versteht, sehr geeignet. „Geschlecht, Klasse und Ethnizität“ werden nach diesem Modell im Rahmen von Verhandlungs- und Ausdifferenzierungsprozessen in einem konkreten historischen, politischen, ökonomischen und sozialen Raum erzeugt. Alle drei stellen keine kontextunabhängigen Strukturkategorien dar, sondern sind jeweils durch unterschiedliche historische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen geprägt. Sie wirken vielmehr in den jeweiligen Herrschaftsverhältnissen als gleichzeitige Ungleichzeitigkeiten zusammen. Soziale Ungleichheit als Struktur konstituiert sich innerhalb eines nationalen Kontextes, der in internationale Prozesse eingebunden ist. Ein Beispiel hierfür ist die Trennung zwischen InländerInnen und AusländerInnen innerhalb des bundesrepublikanischen Staats oder die Unterscheidung zwischen EU-Angehörigen und sog. „Drittstaatlern“. Mit diesem Differenzierungsvorgang geht auch ein Hierarchisierungsprozess einher, der institutionell, diskursiv und interaktional hergestellt und ausgetragen wird. Die Biographieanalysen weisen darauf hin, dass sich die Konstitution und Konstruktion von Geschlecht nicht über ein einziges soziales Verhältnis, sondern in der Verquickung ineinander greifender und divergierender Macht- und Herrschaftsachsen vollzieht (FeMigra 1994: 60 in Gutiérrez Rodríguez 1999: 38).

Gutiérrez Rodríguez schreibt dazu, dass Homosexualität hier nicht in Betracht gezogen wird, und das Moment der Diskursivierung materieller und historischer Verhältnisse, insbesondere der Sexualität, dabei nur am Rande erfasst wird. Um weitere Subjektivierungsprozesse fassen zu können, damit man für andere Vergesellschaftungsformen, außerhalb der heterosexuellen Normierung, offen sein kann, erscheint ihr ein kritischer Begriff von Gesellschaft notwendig, der Gesellschaft als Geflecht von antagonistischen Bewegungen versteht. Ihrer Meinung nach kann dem mittels des Instrumentariums der *Postkolonialen Kritik* im Sinne von Spivak und dem Begriff des „situierten Wissens“ im Sinne von Haraway nachgegangen werden (ebd. 39). Mit „situiertem Wissen“ weist Donna Haraway auf die komplexe, verortete und verzeitlichte Strukturalität der Situiertheit von Subjekten hin. Statt ahistorische und dekontextualisierte Kategorien (z.B. „Frau“) zu

verwenden, schlägt sie vor, (Geschlechts-)Konstruktionen auf ihre örtliche und zeitliche Strukturiertheit hin zu untersuchen. Sie entstehen innerhalb von Aushandlungs- und Bezeichnungspraktiken, die ineinander verwoben und in einem ständigen wechselseitigen Bestimmungsverhältnis begriffen sind. Sie sind „als Effekt mannigfaltiger Herrschaftsverhältnisse in ihrer zeitlichen und örtlichen Strukturiertheit zu begreifen. Sie verweisen auf die Strukturen, in denen wir situiert sind, und nicht auf die, in denen wir uns situieren. Individuen sind einerseits an Wissenspraktiken und -produktionen beteiligt und andererseits selbst Produkte eines kontextualisierten Wissens“ (ebd. 40). Für die Analyse der biographischen Erfahrungen bedeuten diese theoretischen Annahmen, dass man Selbstdarstellungen als historische, geographische und politisch verortete Wissensproduktionen begreifen muss (ebd. 40).

Die postkoloniale feministische Theoretikerin Gayatri C. Spivak fokussiert sich auf die Machtfrage und behauptet, dass sich kein Wissen in einem herrschaftsfreien Raum herausbildet. Sie stellt fest, dass die Vorherrschaft der lateinischen Schrift und der Philosophietradition, als Erklärungsrahmen für die Analyse und Beschreibung von Welt, im europäischen Kolonialismuskontext entstanden ist. Diese Schrift und Wissenstraditionen sowie Diskurse der Kolonialmächte wurden zusammen mit dem Kolonialismus, der Expandierung westlicher Gesellschaftsmodelle und der zunehmenden kapitalistischen Transnationalisierung dem „Rest der Welt“ trotz permanenten Widerstandes aufgezwungen. Damit ging eine „Neuschreibung“ der Gesellschaften des Südens aus westlicher Sicht einher. Sie stellten Experimentierfelder und Projektionsflächen für die tradierte Wissenslogik der Invasoren und der Entwicklung der okzidentalen Wissenschaft dar. In diesem Verhältnis wurde nicht nur die „Neue Welt“ als Erkenntnisobjekt konstruiert, sondern auch „Europa“ als wissendes Subjekt konstituiert. Diesen Vorgang der Aneignung durch Sprache und Schrift nennt Spivak „Worlding“ („Welt machen“). „Worlding“ betont die Dynamik einer ethnozentristischen Logik, auf deren Basis ein Wissen über die Welt erzeugt und konstruiert wird, das sich in der Binarität „Zivilisation versus Barbarei“ bewegt. In dieser Beziehung wird Europa als „Wiege der Zivilisation“ ausgerufen, während mittels des „Südens“ oder des „Orients“ das Wilde und das Exotische evoziert werden. Die *Postkoloniale Kritik* Spivaks erweitert eine kritische Gesellschaftstheorie nicht nur um eine feministische und dekonstruktive Perspektive, sondern sie umfasst insbesondere auch eine geographische und politische Verortung der Wissensproduktion (Spivak 1985, 1995b). Theorien entstehen demnach nicht kontextunabhängig, sondern stellen selbst verzeitlichte und verräumlichte, in der differentiellen Bewegung von Sprache formierte gesellschaftliche Effekte dar. Texte von biographischen Erfahrungen sowie Selbstdarstellungen zu analysieren, heißt demnach, die Bausteine einer immanenten Erklärungs- und Beschreibungslogik aufzuspüren. Diesem Anspruch folgt Spivak mittels der kritischen Dekonstruktion, so Gutiérrez Rodríguez (ebd. 40ff, vgl. Grimm 1997, vgl. Castro Varela, M. d. M. & Nikita Dhawan, V. 2005 und 2003, vgl. Park 2001, vgl. Lübcke 2002, vgl. Otyakmaz 1995, vgl. Yildiz 1997).

3.1.2 Kritik an Subjektverständnis

In Anlehnung an Bourdieu kritisiert Gutiérrez Rodríguez bisherige abendländische Subjektanalysen, weil sie meistens einer ideellen Subjektlogik folgen, die auf dem Deutungsrahmen des Individuums beharrt, ohne den Interpretationsprozess selbst in einem sozialen Raum zu verorten. Der institutionelle Kontext, in dem das biographische Subjekt erzeugt wird, bleibt dabei außer Acht. Nach Bourdieu sollen soziale Räume als Netze von Institutionen und sozialen Interaktionen verstanden werden. Ein solches Feld stellt für ihn die Wissenschaft dar. Sie sei an der Erzeugung und Kanonisierung von Forschungsobjekten und -problemen beteiligt. Das biographische Subjekt entsteht demnach auf der Grundlage präkonstruierter Kategorien und ist als

soziales Konstrukt zu begreifen. Unterteilungskategorien wie Geschlecht, Nationalität etc. entspringen dieser Logik. Jedes Einzelne dieser Kriterien repräsentiert Effekte institutioneller Normierungsvorgänge. Auch die Trennung zwischen Subjekt und Gesellschaft, die diesem Verständnis unterliegt, führt zu einer Verkennung gesellschaftlicher Dynamiken. Unvereinbare Widersprüche, Ambivalenzen und Diskontinuitäten, in denen sich komplexe strukturelle Subjektivitäten artikulieren, erfahren daher eine Relativierung. Für Bourdieu ist das Subjekt als Effekt von Verortungen und Verschiebungen im sozialen Raum zu denken. Wandlungsprozesse sind in seinem Modell aber nur in Form struktureller Veränderungen analysierbar. Dieses Modell wurde kritisiert, weil es die Subjektivität nur als Ausdruck gesellschaftlicher Totalität versteht und sie nicht in der Verschränkung von Individuum und Gesellschaft denkt (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 46).

Feministische Theoretikerinnen kritisieren in der Biographieforschung auch die Vorstellung einer linearen und kohärenten Lebensgeschichte. Aus einer androzentrischen westlichen Sichtweise wird in den Biographien ein autonomes, weißes und männliches Subjekt vorausgesetzt. Dieses Modell habe die geschlechtsspezifische Vergesellschaftung ignoriert und beziehe Geschlecht nicht als Analysekategorie in sein Interpretationsverfahren ein. Die Deutung von Biographien müsse, so Dausien, von einer geschlechtsspezifischen Perspektive ausgehen. Eine Biographiekonstruktion ist, jenseits aller anderen Einflussfaktoren, nie unabhängig von der Kategorie des sozialen Geschlechts und des Geschlechterverhältnisses zu verstehen. Feministische Theoretikerinnen zeichneten die Verarbeitung lebensgeschichtlicher Erfahrungen von Frauen im Reproduktions- und Produktionsbereich auf der Basis konfligierender Perspektiven, Ambivalenzen und Ungleichzeitigkeiten nach. In den Lebensgeschichten von Frauen repräsentierten Brüche und Diskontinuitäten eher das strukturelle Moment der Geschlechterdifferenz. Weibliche Lebensgeschichte setze sich aus den Erfahrungen mit heterogenen und widersprüchlichen Lebensräumen zusammen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 48; vgl. Bilden 1987, 1994, 1997, 1998 und 2000).

Aus einer feministischen Perspektive betrachtet Gutiérrez Rodríguez die Biographie-ErzählerInnen als vergeschlechtlichte Subjekte. Dieser Fokus kann aber nicht einfach Auflösung einer dualen Identitätslogik bringen. Die Geschlechterasymmetrie in die Analyse von Biographien einzubeziehen, ohne die identitäre Logik in Frage zu stellen, aus der sie sich konstituiert, kann bedeuten, dass das Geschlechterverhältnis nicht in seiner Verquickung mit anderen Herrschaftsverhältnissen wie Rassismus, Ethnisierung, Bodyismus, heterosexueller Normierung und dem Klassenverhältnis konzipiert wird. Durch die Ausschließung dieser Phänomene wird eine Kohärenz in weiblichen Biographien vorausgesetzt, welche die Erfahrungen von Frauen zu einer homogenen Einheit erheben. Differenzen unter Frauen werden so nicht erfassbar und sichtbar. Rodríguez fragt daher nach den gesellschaftlichen und diskursiven Zwängen, in denen die Notwendigkeit erzeugt wird, sich als identitäres, kohärentes Subjekt darzustellen. Das Aufspüren dieser Zwänge ist durch kritische Dekonstruktion möglich, welche die Bezeichnungspraktiken im biographischen Text auf ihren Entstehungskontext zurückführt. Vor diesem Hintergrund behandelt sie biographisch-narrative Interviews als Text (Gutiérrez Rodríguez 1999: 49).

3.1.3 Ideologie, Diskurs und Macht

Die Analyse von biographischen Erzählungen in Interviewtexten bedeutet, Skizzen von subjektiven Bewusstseinskonfigurationen nachzuzeichnen, die auf ideologische Momente hinweisen. Ideologie im Sinne von Louis Althusser beschreibt das imaginierte Verhältnis der Subjekte zu ihren materiellen Lebensbedingungen, das sich in den „Anrufungspraktiken des Staates“ manifestiert. Er zeichnet den Staat als komplexe Zusammensetzung „ideologischer

Staatsapparate“ (zit. nach Althusser 1977 in Gutiérrez Rodríguez 1999: 42). Der Ideologiebegriff macht den Herstellungskontext von Diskursen und Wissen innerhalb kapitalistischer Produktions- und Reproduktionsverhältnisse (zit. nach Spivak 1988a; 1989 in ebd. 42) und die Funktion des Staates als Konstrukteur für Subjektivität deutlich. Das Handeln der Subjekte allein durch die Anrufungspraktiken des Staates zu erklären, erfasst dagegen die Praxis der Subjekte nicht. Handeln als produktives Moment in der Erzeugung von Subjektivität wird über das Althusser'sche Modell nicht rekonstruierbar. Dieses betrachtet nur die Konstruktion von Subjekten mittels des Staates und der ökonomischen Verhältnisse (zit. nach Althusser 1977 in ebd. 42). Die Interventions- und Widerstandsmöglichkeiten der Subjekte werden hierbei nicht berücksichtigt. Auch die Interaktionen der Subjekte, in deren Dynamiken Kontingenz geschaffen wird, bleiben aus dieser Perspektive heraus unbeachtet, so Gutiérrez Rodríguez (ebd. 42).

Der Diskursbegriff Foucaults bricht mit dem theokratischen Staatsbegriff Althusser's, indem er auf die Dynamiken der einzelnen Akteure im Bezeichnungsfeld hinweist und Macht als Analysekategorie einführt. In dieser Form tritt Macht im Diskurs in den Vordergrund. Diskurse umschreiben – im Vergleich zur Ideologie – nicht nur die Seite der Unterwerfung durch Herrschaft, sondern auch das Begehren nach Macht und Wissen. Diskurse werden also nicht nur in ihrer repressiven Wirkungsmacht gedacht, sondern gerade durch ihre Produktivität, d.h. das Befähigen der Individuen. Zugleich bleibt das Subjekt bei Foucault ein Effekt der Diskurse (zit. nach Foucault 1976, 1990 in ebd. 43).

Auch Siegfried Jäger betont den engen Zusammenhang zwischen Macht und Diskurs. Er beschreibt Diskurse als „Fluss von Wissen durch die Zeit“, die aus der Vergangenheit kommend, die Gegenwart prägen und die Zukunft (mit-)bestimmen. Sie resultieren aus den Kämpfen und Auseinandersetzungen. Sie üben Macht aus und tragen damit zur Strukturierung von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft und zur Herrschaft bei. Gleichzeitig sind sie entscheidend von den Machtverhältnissen einer Gesellschaft beeinflusst. Nicht alle gesellschaftlichen Diskurse initiieren und dominieren inhaltlich, weil die Macht über die Diskurse sehr ungleich verteilt ist. Herrschaft wird durch die Macht über die Diskurse ausgeübt. In den Diskursen spiegelt sich gesellschaftliche Wirklichkeit nicht einfach wider, sondern die Diskurse führen gegenüber der Wirklichkeit einerseits eine Art „Eigenleben“, andererseits bestimmen sie das Prozessieren und die Gestaltung von Wirklichkeit. Es gibt verschiedene Diskursstränge über verschiedene Themen (Medien, Alltag, Wissenschaft u.a.). Verschiedene Diskursebenen wirken zusammen, beeinflussen sich gegenseitig, durchdringen einander. Nach Jäger ist jedes Individuum in einige Spezialdiskurse, insbesondere aber in den Interdiskurs verstrickt. Es ist hinzuzufügen, dass das Subjekt in den Diskursen eine bestimmte Position einnimmt, die auch als „Subjektposition“ oder „Diskursposition“ bezeichnet wird. Siegfried Jäger stellte zudem in seinen Studien fest, dass nahezu alle Menschen in der Bundesrepublik Deutschland, die den Diskurs über Einwanderung, Flucht und Asyl in den Medien, in der Politik und im Alltag führen, in einer mehr oder minder starken rassistischen Verstrickung verortet sind (vgl. Jäger 1997: 133ff).

Im Rahmen des Diskursverständnisses von Foucault und Jäger wird also eine angemessene Analyse des Umgangs der Subjekte mit Diskursen möglich. Denn das Subjekt ist nicht nur ein Produkt von Diskursen, denen es sich passiv unterwirft, sondern als Materie ist es selbst in Veränderungsprozesse und Handlungspraktiken eingewoben. Daher sollen Selbstdarstellungen in der Dynamik staatlicher Anrufungspraktiken sowohl in der repressiven als auch der produktiven Wirkungsmacht von Diskursen betrachtet werden. Es ist auch wichtig, die in den europäischen Diskursen entstandenen Bilder über die „Nicht-westlichen-MigrantInnen“ genau zu betrachten und auf ihren eurozentristischen und rassistischen Konstruktionscharakter zu verweisen.

3.1.4 Analyse des Subjektivierungsprozesses

Durch meine bisherigen Ausführungen wird klar, dass die Begriffe *Performativität*, *Konstruktion*, *Konstitution* und *Positionierung* im Subjektivierungsprozess innerhalb des postkolonialen-feministischen Forschungskontextes bedeutsam sind. In Anlehnung an die postkoloniale feministische Theoretikerin Gutiérrez Rodríguez möchte ich an dieser Stelle die vier wichtigsten Begriffe und ihr Verhältnis zueinander beim Subjektivierungsprozess etwas näher erläutern.

In Anlehnung an Gramsci schreibt Gutiérrez Rodríguez Folgendes: *Konstruktion* (Akt der Anrufung) benennt den Prozess der Vereinheitlichung des Individuums, der Anrufung des Subjekts durch nationalstaatliche Bezeichnungspraktiken, an denen unterschiedliche institutionelle Instanzen beteiligt sind wie Wissenschaft, Politik und Ökonomie etc. Konstruktion bezeichnet die Generalisierung und Verobjektivierung des Subjekts mittels diskursiver Praktiken. Sie weist auf die Vergesellschaftung des Individuums hin.

Konstitution (die materialisierende Wirkungskraft der Konstruktion) beschreibt demgegenüber die materielle und einverlebte Wirksamkeit der Anrufungspraktiken. Dieser Prozess bildet die unmittelbare Beschaffenheit des Selbst, das Selbstverhältnis, aus. Auf dieser Grundlage erfährt sich das Subjekt als einzigartig. Denn während Konstruktion auf die Totalität der Verhältnisse und auf die strukturelle Basis hinweist, betont Konstitution ihre individuelle Ausbildung, das Besondere im Ganzen. Konstruktion bezieht sich also auf die institutionellen Bezeichnungspraktiken, Konstitution auf die materielle und psychische Wirksamkeit der Konstruktion im Subjekt. Die Ausformung verläuft nicht unilateral in einer Wechselbeziehung zwischen der Konstruktion von Subjekten und der Konstitution, an deren Materialisierung neben staatlichen Institutionen und Diskursen interaktionale Dynamiken mitwirken. Die materielle Wirksamkeit der symbolischen Konstruktion spielt sich auf unterschiedlichen Ebenen von Herrschaft ab. Als Folge dessen behauptet Rodríguez, dass weder alle konstruierten Subjekte mittels der Anrufungspraktiken in gleicher Weise eine Differenzierung und Hierarchisierung erfahren, noch sind alle AkteureInnen im Feld der Diskurse den gleichen Ausgrenzungs- und Unterwerfungserfahrungen, kurz, den gleichen strukturellen Gewaltformen auf gleiche Weise ausgesetzt (Gutiérrez Rodríguez 1999: 95ff).

Performativität kann die fundamentale Rolle von Sprache in der Konstruktion von Identitäten benennen. Nach Auffassung der Encarnación von Gutiérrez Rodríguez wird das Subjekt von den Verhältnissen, in denen es lebt, erzeugt, doch tragen diese unterschiedlich zu seiner Materialisierung bei. Dies hängt nicht nur von der Kontingenz der Verhältnisse selbst ab, in denen das Subjekt als einzigartig geschaffen und erfahren wird, sondern insbesondere auch von den Herrschaftsverhältnissen, in denen Er oder Sie eingebettet ist. Subjektivitäten können daher nicht allein auf der Grundlage performativer Akte erklärt werden. Daraus eine „identische“ Materialisierung für alle Subjekte zu folgern, verkennt die Ungleichzeitigkeit antagonistischer Verhältnisse in der Gesellschaft, der Ökonomie, der Politik und in den sozialen Strukturen. Auf dieser Grundlage werden Subjektivitäten ausgebildet, die zwar gemeinsame strukturelle, gesellschaftliche Merkmale aufweisen, die jedoch auf der Grundlage ihrer historischen und biographischen Kontingenz über hierarchische Beziehungen und ungleiche Arbeits- und Produktionsverhältnisse gekennzeichnet sind. Die Ausformung von Subjektivitäten erfolgt eher auf einer gesellschaftlichen Matrix, die von unterschiedlichen Herrschaftslogiken durchzogen wird. Alle Konstruktionen wirken sich sprachlich konstituierend aus, doch trägt dies nicht automatisch zu einer konstitutiven Materialität oder Substantialität bei. Konstruktionen sind nicht begleitet von den gleichen institutionellen Anrufungsmechanismen und materiellen Lebensbedingungen. Nicht alle Subjekte haben die gleichen materiellen Folgen von institutionellen Bezeichnungsdynamiken zu tragen.

Der Begriff der *Position* beschreibt das Ineinandergreifen von Konstruktion und Konstitution, d.h. von Diskurs und Materialität. Er beschreibt die räumliche und zeitliche Achse der Verdichtung von Materialität und Symbolik, d.h., er beschreibt einen geographischen, politischen, ökonomischen und sozialen Standort. In dem Terminus *Position* verbinden sich diese beiden Momente und er verortet sie in der wechselseitigen Beziehung und Verschränkung zwischen Konstitution und Konstruktion. Selbstverständnisse der Subjekte bilden sich vor diesem Hintergrund als Konfiguration unterschiedlicher Subjektpositionen aus, als Ensemble institutioneller, diskursiver und interaktionaler Praktiken. Es ist ein Produkt verzeitlichter und verräumlichter gesellschaftlicher Praktiken (ebd. 97).

3.2 Diskursanalyse - Postkoloniale Lesart - Kritische Dekonstruktion

Postmoderne Auseinandersetzungen mit der westlichen Geistesgeschichte, die vor allem mit Theoretikern wie Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida und anderen verbunden werden, sind keinesfalls auf einen einzigen Lehrsatz zu beschränken. Das Lyotardsche Paradigma vom „Ende der Meta-Erzählungen“, aber vor allem die Derridasche Dekonstruktion (zit. nach Lyotard 2000: 71 in Engemann 1999) der okzidentalen Metaphysik symbolischer Ordnungen sowie die Archäologie und Genealogie der Geschichte von Foucault sind hierbei – auch für den Kontext dieser Arbeit – exemplarisch zu nennen. Diese Ansätze verbindet ein wichtiger gedanklicher Leitfaden: Im Mittelpunkt dieser Theorien steht die Auseinandersetzung mit der westlichen (Kultur-)Geschichtsschreibung und ihrem linearen Verständnis, der Vorstellung vom kontinuierlichen, kohärenten Verlauf von Geschichte als einer Geschichte des Fortschritts, der nur durch das intentionale Handeln von vernünftigen Subjekten möglich ist (Lübcke 2002: 9f).

Die Demontage dieses Subjektes steht im Blickpunkt der diskursanalytischen Methode Foucaults. Die Grundannahme von der performativen Konstruktion der Wirklichkeit deutet mit ihrer Dezentrierung von Sinn und Bedeutung auf Brüche, Diskontinuitäten, Widersprüche, d.h. also auch auf die Auflösung eines einheitlichen Zentrums von universalen Wahrheiten und Erkenntnissen (vgl. Young 1990). In diesem Sinne gleicht die archäologische Methode der Diskursanalyse einer „Verschiebung“, so dass es nicht darum geht, nach dem natürlichen Wesen der Dinge und Erscheinungen zu suchen, nach ihrem authentischen Sinn, ihren Ursprüngen und monokausalen Zusammenhängen. Und daraus folgt auch, dass man Subjekte nicht als natürliche autonome und kohärente Einheiten begreift, sondern dass man Erfahrung und Erkenntnis deontologisiert. Diese „Verschiebung“ ist also nichts anderes, als die Dinge und ihre (An)Ordnung zu historisieren, sie ihrer scheinbaren Authentizität, ihrer „Natur“ zu entreißen. Die Archäologie wird zur Geschichte von Wissensformationen, von Denkmöglichkeiten (Foucault 1986: 23). Das bedeutet, festzustellen, wie und warum diese Dinge wahr werden und als wahr gedacht werden können.

In meiner Arbeit gilt es also, kulturelle Kodierungen als Effekte von Wahrheitsproduktionen zu begreifen und ihren Konstruktionsweisen und Entstehungsbedingungen nachzugehen. Hierbei rücken die Diskurse und diskursiven Praktiken als bedeutungs- und sinngebende Instanzen in das Blickfeld. Der poststrukturalistische Ansatz, der den Ort der Realitätsherstellung in sprachlichen und symbolischen Zeichensystemen sieht, bestimmt die Diskurse daher als Aussagesysteme, die in Beziehung zueinander stehen. Die Aussagemenge, wenn sie einen gemeinsamen Gegenstand betrifft, erscheint als ein diskursives Feld. Beziehungsformen wie Einheiten dieser Aussagesysteme werden als diskursive Formationen genannt (ebd. 49; 155; 170). Der Foucault'sche Begriff des Diskurses bestimmt diesen immer als Praxis. Darunter sind die „symbolische Herstellung von Gegenständen“, aber auch ihre „Materialisierung“ und „Re-Produktion“ mittels der „Konstitution“ von Bedeutung und mittels materieller, institutioneller Praktiken zu verstehen. Diskurse stellen Arten der Wissenskonstitution dar, und die Gegenstände

dieses Wissens, wie z.B. Körper und Geschlecht, sind immer als Ergebnis diskursiver Praktiken und als Bedeutungsproduktionen zu begreifen. Indem der Diskurs zum historischen (Untersuchungs)Gegenstand der Diskursanalyse wird, ist es gleichzeitig möglich, sich von den metaphysischen Vorstellungen der Ideengeschichte zu lösen. Denn mit der Diskursanalyse verlagert sich das Interesse auf die „Ebene historischer Praxis und institutioneller Regulierungen“ (Lübcke 2002: 10).

Die Diskurse über Migrations- und Differenzerfahrungen bilden im Besonderen ein Abhandlungsfeld, in dem zahlreiche Diskussionsfäden zusammenlaufen. Diese unterschiedlichen „Stränge“ können als „thematisch einheitliche Diskursverläufe“ bezeichnet werden. Sie fügen sich zusammen aus vielen unterschiedlichen Elementen, den Diskursfragmenten (Jäger 1999: 136). Aus diesem Verwobensein muss demnach folgen, dass man den Blick besonders auf die Verknüpfungen und Überlagerungen bei der „Bestimmung“ des Gegenstandes richtet. Begrifflichkeiten innerhalb dieses Dialogfeldes basieren auf essentialistischem und kohärentem Verständnis vom oben beschriebenen abendländischen Subjektivitätskonzept.

In der „Ent-Wesentlichung“ dieser scheinbar ontologischen Größen treffen sich diskursanalytische und dekonstruktivistische Arbeiten. Denn Jacques Derridas philosophischer Ansatz kritischer Dekonstruktion geht von der symbolischen Ordnung einer Kultur als einem Verweisungssystem von Zeichen aus. Der Poststrukturalismus und insbesondere das philosophische Denken der Dekonstruktion von Derrida tauchen im Kontext der anti-kolonialen Linken Frankreichs der 50er/60er Jahre auf. Derrida entwickelte die These einer imperialen Philosophietradition Europas. Diese manifestierte sich vor allem im metaphysischen Denken. Als metaphysisch bezeichnet Derrida jene Logik bzw. jenes Ursprungsdenken, das von einer Bestimmung des Sinns oder Seins als Präsenz ausgeht. Als ein historisches Apriori erscheint die Präsenz als etwas im Geist tatsächlich Vorhandenes. Es ist dieses Phänomen, das Derrida unter dem Begriff eines „transzendentalen Signifikats“ fasst (Derrida 1991a: 143). Das „transzendente Signifikat“ bezeichnet im Ansatz Derridas das Selbstverständnis westlicher Gesellschaften. In diesem Kontext situiert Derrida auch das Phänomen „Biographie“ (Derrida 1988: 38). Als Episteme eines metaphysischen Diskurses markiert die Biographie die Singularität und Präsenz des Seins. Mittels des Eigennamens wird die Lebensgeschichte als abgeschlossene Einheit umrissen. Unterschiedliche Ereignisse werden auf ein Telos hin miteinander verbunden und erzeugen den Effekt von Kohärenz und Kontinuität. Die Biographie ereignet sich auf der Basis einer Chronos- und Subjektlogik. Dabei liegt der/dem biographischen ErzählerIn beim Versuch, sich als kohärent und linear darzustellen, die idealtypische Vorstellung eines autonomen Subjekts zugrunde (ebd. 7). Zu dekonstruieren heißt daher, dieses Zeichensystem in dem Sinne zu lesen, dass die logozentristische Ausrichtung dieser Ordnung und ihr Strukturprinzip der Dichotomien, wie z.B. Kultur - Natur, Mann - Frau, zivilisiert - unzivilisiert, entwickelt - unterentwickelt, Norden - Süden und Westen - Osten etc., bei der Bedeutungskonstruktion sichtbar gemacht werden. Damit ist es zugleich möglich, die Konstruktionsweisen von Kategorien wie Geschlecht, Rasse etc., die nicht nur im Rahmen dieser Untersuchung eine wichtige Rolle spielen, aufzudecken, sie zu dekodieren und „in die Geschichte zu verschieben“ (Lübcke 2002: 10ff).

Die heute viel diskutierte Krise der Weltanschauungen meint die „Unfähigkeit herkömmlicher Kategorien, die Welt zu erklären“ (Dirlik 1992: 353). Nun sehen sich verschiedene WissenschaftlerInnen dazu genötigt, auf der Grundlage einer kritischen Revision der westlichen Lesarten der Welt eine neue Erkenntnistheorie zu entwickeln (vgl. Hall 1997: 240), das, was ich als „postkoloniale Lesart“ bezeichnen werde. Die Erwartung, dass ein fundamental neues Verständnis von der Welt endlich entwickelt werden kann, wird auf die kritische Neuorientierung durch die Globalität und den Abschluss der Prozesse der Dekolonialisierung begründet (ebd. 228), wobei

bereits diese Begriffe nach postkolonialer Lesart „gegen den Strich“ gelesen werden. Mit ihnen ist es möglich geworden, Denkwerkzeuge (diese Metapher ist Foucault entlehnt) zu entwickeln, um die neuen großen Fragen zu stellen, wie z.B. „Fragen der Hybridität, des Synkretismus, der Unmöglichkeit, zwischen Kulturen zu unterscheiden, und des komplexen ‚diasporischen‘ Identifikationsprozesses, Fragen, die jede ‚Rückkehr‘ zu ethnisch geschlossenen und ‚zentrierten‘ originären Vorgeschichten vereiteln“ (ebd. 233). Auf der Grundlage postkolonialer Lesart bemüht man sich, über verschiedene Zugänge und aus unterschiedlichen Perspektiven ein Subjektkonzept zu entwickeln. Dieses versucht die Bedeutungsstrukturen von Menschen zu ergründen, die von den postkolonialen Bedingungen in einer Art betroffen sind, mit der sie sich auseinandersetzen müssen. Das bedeutet, über Subjekte und ihre Erfahrungen zu sprechen, die dazu gezwungen sind, ihre Lebenssituation immer wieder neu zu reflektieren und diese so in gewisser Hinsicht zwangsläufig auch zu problematisieren, d.h., dass sie die Identitätsarbeit stets bewusst betreiben müssen. Hier soll das diesbezügliche Diskursfeld ausgeleuchtet werden. Dazu möchte ich zunächst die in der postkolonialen Lesart häufig angewendete Strategie der *kritischen Dekonstruktion* erläutern.

Der Vorgang von Derridas Dekonstruktion betrachtet eine Biographie also im Hinblick auf ihre metatheoretische Ebene und offenbart die Denkstruktur, in der jene als Repräsentation des Selbst geschaffen wird, d.h., Biographie ist Effekt einer Schrifttradition, in deren Rahmen sie als Wahrheit erzeugt wird. Derridas theoretische Vorannahmen gehen auf Ferdinand de Saussures Definition von Sprache als ein differentielles Zeichensystem zurück. Der französische Sprachtheoretiker definiert Sprache als ein konstituierendes Element in der Herstellung von Wirklichkeit. Sprache ist für ihn ein produktives, bedeutungsgenerierendes Zeichensystem, das sich aus zwei Ebenen zusammensetzt, dem *Signifikant*, der hör-, sicht- oder beschreib- und formalisierbaren Ausdrucksebene, und dem *Signifikat*, der Denkebene. Da „das Zeichen“ einer eigenen Produktivität unterworfen ist, die von der differentiellen Bewegung der Zeichen hervorgebracht wird, sind diese keiner präexistenten Idee vorgängig. Anders als Saussure versteht Derrida gerade den Signifikant nicht als „äußerliche Repräsentanz“. Mit „Interrelationalität“ in Bezug auf die differentielle Bewegung der Elemente schreibt Derrida: „(...) Differenzen [können] nicht in fertigem Zustand vom Himmel gefallen [sein]; sie sind ebenso wenig ... in der Wachstafel des Gehirns vorgezeichnet“ (nach Saussure 1985 in Derrida 1991b: 89).

Mit Bezug auf Heideggers Begriffe der „Destruktion“ und des „Abbaus“ entwickelt Derrida den Dekonstruktionsbegriff, dem die Intention unterliegt, konzeptuelle Vorstellungen und Logiken, innerhalb derer diese geschaffen werden, zu de-strukturieren. Ziel des Aufspürens der Logiken ist das Auffinden von binären Modellen im Sprachsystem, die als wirkmächtige Hierarchien demaskiert werden. Das Ziel der Dekonstruktion ist folglich, die strukturierte Genealogie von Begriffen zu denken. Die Sprache darf keinesfalls zum „transzendentalen Signifikat erhoben [werden; denn da] wir über keine Sprache [verfügen], die nicht an dieser Geschichte beteiligt ist, können [wir] keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon in der Form der Logik den impliziten Erfordernissen dessen genügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte“ (Derrida 1991b: 118). Mittels Dekonstruktion kann die Relationalität, die Vermittlung zwischen Denken und Materie untersucht werden, da sie die „Bewegung der Dialektik radikalisiert, indem sie diese in die Unendlichkeit der Relationalität führt“ (Gutiérrez Rodríguez 1999: 55). Sie birgt das Potential in sich, die Strukturalität der Struktur freizulegen. Ziel ist so die Verschiebung einer Ordnung wie einer Nicht-Ordnung.

Derridas Dekonstruktionskonzept, das u. a. aufgrund der fehlenden Theoretisierung des Konstitutionsprozesses kritisiert wird, wurde von der postkolonialen feministischen Theoretikerin Gayatri C. Spivak (1990, 1993) um eine materialistische und historische Perspektive erweitert. Das

metaphysische Denken kann so an einem konkreten historischen, geographischen und politischen Ort situiert werden, und zwar im Kontext von Kolonialisierung und der aktuellen internationalen Weltordnung. Das ist als ein Effekt heterogener historischer und gesellschaftlicher Prozesse sowie Aushandlungen lesbar. Daraus leitet sich ein Dekonstruktionsbegriff ab, der sich nicht als antiessentialistische Bewegung begreift, sondern durch ihn wird vielmehr die Unmöglichkeit eines Anti-Essentialismus zum Ausdruck gebracht (vgl. Spivak 1993: 102 f). Der Effekt des Essentialismus wird, im Zusammenhang mit dem Tun, dem Wissen und dem Sein, auf den Anspruch des Westens, Wahrheiten zu produzieren, zurückgeführt. Diese „Wahrheits-Setzungen“ werden durch die Dekonstruktion kontextualisiert und auf ihre essentialistische Wirkung hin untersucht (vgl. Spivak 1990: 46).

Dekonstruktion als politische Strategie wird von verschiedenen VertreterInnen der *Postkolonialen Kritik* bewusst gewählt, um Ausgeschlossenes sichtbar zu machen, um zu benennen, was sonst ausgeblendet wird, um Prämissen eines ethnozentrischen Denkens aufdecken zu können. Das Ziel ist dabei eine kritische Re-Lektüre gesellschaftlicher Phänomene, „eine Gesellschaftskritik, die die politischen und institutionellen Strukturen, die unsere Praxis, unsere Kompetenz und unser Handeln ermöglichen und beherrschen, unter die Lupe nimmt“ (G.Rodriguez 1999: 56). Die postkoloniale Theoriebildung versucht auf diese Weise, die Basis der westlichen Wissensproduktion aufzuzeigen, indem sie diese kontextualisiert, einer kritischen Funktionsanalyse unterzieht und so den Anspruch der „universal master narrative“ problematisiert (ebd. 56, vgl. Grimm 1987).

Wie viele TheoretikerInnen der postkolonialen Theoriebildung diskutiert auch Foucault über den Stellenwert der Dekonstruktion, weil sie für ihn direkt das herrschende Denken reproduzieren kann. Er fragt vor diesem Hintergrund, ob es überhaupt möglich ist, damit den hegemonialen Diskurs zu destabilisieren oder so zu dessen Deplausibilisierung beizutragen, da der Text zwar ins Wanken gebracht, er über die Erschütterung aber lediglich neu zentriert, statt verrückt würde. Der entscheidende Einwand gegen diese durchaus berechtigte Kritik ist auch gleichzeitig der Grund, warum ich der Dekonstruktion als Denkstrategie innerhalb dieser Arbeit, wie Park (2001), eine wichtige Stellung beimesse und darauf ausführlich eingehe. Um eine Verkehrung der Verhältnisse denken oder eine Erschütterung des Denksystems hervorrufen zu können, muss sich meines Erachtens die Dekonstruktion des Instrumentariums der Logik bedienen können, innerhalb dieser sie sich erschaffen hat. Kritik kann immer nur aus dem Reservoir dessen schöpfen, was kritisiert werden soll¹⁴ (Chakrabarty 2000, Park 2001: 70ff).

Ausgehend von den Erkenntnissen postkolonialer HistorikerInnen ist festzustellen, dass in der abendländischen Wissenschaft Geschichte als Verlauf in der Zeit gesehen wird (Chakrabarty 2000, Said 1994, Bhabha 2000), ohne dass die „Synchronizität in räumlichen Beziehungen“ (Said 1994: 134) der Geschichte berücksichtigt würde. Geschichte wird also als Entwicklung begriffen. Damit sich die westliche Forschung in ihren eigenen Vorannahmen bestätigt sieht, muss sie dem „Rest der Welt“ abgesprochen werden. Gesellschaften gelten als „primitiv“ und ahistorisch, wenn ihnen das Element der Entwicklung fehlt, ihnen die „interne Dynamik“ nach westlichen Maßstäben nicht zugestanden werden kann. Das heißt konkret, dass innerhalb des akademischen Kontextes trotz aller Bestrebungen das Ahistorische gar nicht anders gelesen werden kann, denn als Mangel. Und genau diesem Umstand gilt die Kritik: Bislang wurde aus der europäischen Geschichtsschreibung eine universale Geschichte mit weltgeschichtlichem Anspruch extrahiert und jede Geschichte zur europäischen in Bezug gesetzt; was im weitesten Sinne auf die Aufklärung und damit auf die Idee,

¹⁴ Obwohl andere Logiken, die nicht im abendländischen Kontext entstanden sind, auch über eine destabilisierende Wirkung verfügen und eine Erschütterung bewirken können. Schließlich gehen die Wurzeln der postkolonialen Kritiken auf Frantz Fanon (1952; 1961) zurück.

dass alle Menschen gleich seien, zurückzuführen ist. Der in den Erzählungen zur Beschreibung der großen europäischen Geschichte häufig verwendete Begriff „Zivilisation“ wurde aus der Gültigkeit der Begrifflichkeit für den europäischen Raum unreflektiert abgeleitet, damit er exportiert werden konnte. Begriffen wie Zivilisation, Klasse etc. ist der Charakter des Imperialismus bereits immanent. So ist jede andere Geschichte außerhalb Europas zu einer Geschichte des Mangels (Chakrabarty 2000) geworden. Ebenso muss der Versuch der traditionellen Lesart, die komplette Geschichte der Welt unter einem gemeinsamen Dach zu vereinen, zwangsläufig große Teile der Welt marginalisieren. Theorien mit universalem Anspruch generieren also immer nur Defizitgeschichte und können nur die unvollkommenen Ansprüche der Maßstäbe sichtbar machen (vgl. Park 2001: 80ff). Vor diesem Hintergrund werden verschiedene Begriffe und Konzepte, die für die europäische Geschichtsschreibung der Welt bislang verwendet und nicht in Frage gestellt worden sind, dekonstruiert und entlarvt.

3.3 Cultural Studies und andere kulturelle Texte

Pierre Bourdieu formuliert an einer Stelle seiner Forschungsarbeiten, „dass der wesentliche Unterschied nicht zwischen einer Wissenschaft, die eine Konstruktion vollzieht, und einer, die das nicht tut, besteht, sondern zwischen einer, die es tut, ohne es zu wissen, und einer, die darum weiß und sich deshalb bemüht, ihre unvermeidbaren Konstruktionsakte und die Effekte, die diese ebenso unvermeidbar hervorbringen, möglichst umfassend zu kennen und zu kontrollieren“ (Bourdieu u.a. 1997: 781 in Lübcke 2002: 32). Es geht also nicht darum, dieses Arbeitsprojekt außerhalb der gültigen wissenschaftlichen Ordnung ansiedeln zu wollen. Dies wäre eine Illusion und zugleich ein Widerspruch zu den zuvor formulierten theoretischen Grundannahmen; vielmehr liegt der jeweilige Unterschied in den Fragestellungen und dem Erkenntnisinteresse. Sich mit Sprache, Texten und Bedeutungs(de)konstruktionen zu beschäftigen, bleibt auch daher immer ambivalent, da uns eben nur diese eine Sprache zur Artikulation zur Verfügung steht. Was bleibt also, wenn es kein „Außerhalb des Diskurses“ gibt? Das Wissen darum und um die Einbindung dieser wissenschaftlichen Arbeit in ebenjene Diskurse, aber auch der Versuch eines analytischen Vorgehens, um die jeweiligen Verknüpfungen und ihre bis in die Gegenwart reichenden Effekte aufzudecken (vgl. ebd. 32).

Die Beschäftigung mit „Wahrheitsproduktionen“ und ihren Effekten, den diskursiven Konstruktionsweisen anhand von unterschiedlichen Texten zu folgen, erfordert aufgrund ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit ein transdisziplinäres Arbeiten. Um die unterschiedlichen Felder einzukreisen, die diversen Fäden zu entwirren und sich den Gegenständen von verschiedenen Seiten zu nähern, wird die Analyse von kulturellen Texten zum methodologischen Leitgedanken. Da sie wie eine Sprache als strukturiert begriffen werden, sind deren Organisationsregeln lesbar und entschlüsselbar (vgl. Derrida in Engemann 1999: 114–139). Das Verwobensein und die wechselseitigen Verknüpfungen dieser scheinbar so unterschiedlichen Diskursfelder zum Thema „Migrations- und Differenz Erfahrungen“ erfordern es, verschiedene „Lesarten“ anzuwenden und sich damit über Fächergrenzen hinwegzusetzen. Anregungen für diese Art des Arbeitens kommen vor allem von den Ansätzen der britischen *Cultural Studies*, in denen die verschiedenen, vor allem poststrukturalistischen Theorien als „Leseangebote“ betrachtet werden. Insofern kann diese Form der „Kultur-Studien“ auch als ein offenes Arbeitsprojekt angesehen werden, dessen Gegenstand immer die Frage nach „Kultur“, „Geschichte“ und „Gesellschaft“, nach „Repräsentationen“ und „Identifikationen“ sein wird (vgl. Bromley 1999; vgl. Hall 2000a). Auch ist dieses „Arbeitsprojekt“ aufgrund seiner kulturwissenschaftlichen und methodisch offenen Herangehensweise für qualitativ ausgerichtete Untersuchungen interessant.

Die Äußerungen nicht als authentische Aussagen der befragten Subjekte, vielmehr als „Positionen einer Artikulation“ (Hall 2000a: 26, Hall 1994: 26–43) zu lesen, schließt nicht nur auf eine bestimmte Lesart, sondern hat auch weitreichende Implikationen für den Umgang mit diesen Texten. Von „Positionen einer Artikulation“ zu sprechen, bedeutet zunächst einmal, sich mit der Kategorie „kulturelle Identität“ auseinanderzusetzen und die Begriffe „Identität“ und „Kultur“ neu ins Spiel zu bringen. Eine Grundlage dafür ist, dass Kultur als ein unabgeschlossenes System von Zeichen, von Repräsentationen und diskursiven Formationen gelesen wird und kulturelle Praktiken, ihre Regeln und Grundlagen, eine symbolische Ordnung darstellen, in die sowohl die Prinzipien dieser Kultur als auch die Bestimmungen und Beziehungen ihrer Mitglieder eingeschrieben sind. Es geht nicht darum, hinter diesen Äußerungen eine Art transzendentes Subjekt nach einem essentiellen, mit sich identisch seienden, erzählenden Ich zu suchen. Repräsentationssysteme stellen Bedeutungen her, die in den Identifikationsprozessen sinn- und identitätsstiftend sind. In diesem Sinne ist die nationale Kultur sowie die nationale Identität etwas diskursiv Formiertes, das „die Differenzen als Einheit oder Identität darstellt“ (Hall 1994: 201; 206; 210).

„Positionierung“ heißt hingegen, von unterschiedlichen „Orten“ auszugehen, die diese Artikulationen konstituieren. Wenn diesen Positionierungen nachgegangen wird, dann sind es genau diese Orte, die es zu bestimmen gilt. Die Lokalisation des Ortes geht dabei über die Geographie hinaus und ist eher gebunden an kulturelle Konzepte, an Konstruktionen der entsprechenden Repräsentationen. Daher sind die „Positionen der Artikulation“ immer als ein Resultat einer diskursiven Praxis zu begreifen. Aus dieser „Dezentrierung“ des erzählenden Subjektes und seiner „Artikulation“ folgt ein Verständnis von kultureller Identität, das diese als eine „Produktion“ auffasst, als ein unabgeschlossenes, prozesshaftes, aus den Repräsentationen heraus entstehendes Gebilde. Die Kohärenz, die es zusammenhält, ist immer eine scheinbare, die mittels der „Erzählung des Ichs“ (Hall 1994: 183; 180–222) in vielfältigen Konstruktionsprozessen – den „Identifikationen“ – entsteht. Kulturelle Identität als „Positionierung“ und nicht als etwas Wesenhaftes zu lesen, macht sie keineswegs beliebig, sondern bindet sie an „Orte“. Gleichzeitig verweist diese „Verschiebung“ in die diversen Diskurse als Orte der Bedeutungsgebung auf die nichtkohärente, diskontinuierliche, fragmentarische und unabgeschlossene Verfasstheit von Identität. Mit dieser Lesart kann den unterschiedlichen Formierungen und Konstruktionsweisen nachgespürt und der Blick auf die jeweiligen „Orte“ gerichtet werden. Der Nationendiskurs, seine Repräsentationssysteme, die nationale Kultur bilden dabei zentrale „Orte“ der Subjekte, die, zusammen mit dem Feld der Alterität, in den Mittelpunkt gerückt werden. Denn wenn die Konstruktion des Ichs als Ergebnis von Differenzen begriffen wird, ist sie immer mit der Konstruktion des Anderen verbunden (ebd. 180–222).

Entsteht Identität also aus der netzartigen Verknüpfung diverser diskursiver Stränge – in diesem Sinne kann von einem „verknöteten Subjekt“ gesprochen werden – stellt sich hinsichtlich der kulturellen Identität auch die Frage nach der Kategorie „Geschlecht“ (Bhabha 1997a: 97ff). Dabei ist auf die Schwierigkeit bei der Verwendung des deutschsprachigen Begriffes hinzuweisen. Er impliziert doch in dieser biologischen Konnotation eine Essentialität. Geht es um die kulturelle Geschlechteridentität, um die „Orte“ der Positionierungen, sind es neben Perspektiven der *Cultural Studies* auch die *Gender Studies* und ihr Fokus, mittels derer die verschiedenen Felder eingekreist werden können.¹⁵ „Gender“ gilt als eine zentrale bedeutungsgebende Kategorie in den Konstruktionsprozessen von Subjektivität und Identität. Denn dem biologischen

¹⁵ Zu den aktuellen Debatten, dem Konzept und den Perspektiven in den unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Disziplinen der *Gender Studies* vgl. Kapitel 8.6 u.9.6 in dieser Arbeit. Hinsichtlich der Trennung von biologischem und sozialem Geschlecht soll an dieser Stelle auch auf die durch Judith Butler ausgelöste Debatte hingewiesen werden. Sie geht in einer (radikal) dekonstruktivistischen Denkweise ebenso von der Diskursivität des biologischen Geschlechts aus.

Geschlechtsunterschied kommt niemals eine Bedeutung an sich zu, sondern Geschlechteridentitäten werden in diskursiven Praktiken, also kulturellen Zeichen- und Verweisungssystemen erworben und stellen den Schauplatz von historisch wandelbaren Kämpfen um die Zuweisung und Festlegung von Bedeutung dar. So sind es die biologischen und kulturellen Kodierungen der Subjekte „Mann“ und „Frau“, ihre Einschreibungen in die symbolische Ordnung einer Kultur, die mittels des „Gender-Modells“ aufgedeckt werden. Darüber hinaus wird „gender“ in kulturwissenschaftlichen Arbeiten auch als ein „Träger von Bedeutungen“ begriffen, mit dem Grenzziehungen und Zuweisungen von Handlungsmöglichkeiten vollzogen werden. Es ist ein Mittel der „Symbolisierung von Differenzen“ und dient dazu, Gesellschaftsbilder zu transportieren (Lübcke 2002: 18).

Also rücken die Geschlechterverhältnisse, als ein Ergebnis der diskursiven (An-)Ordnung der Dinge und bestimmt von den jeweiligen Machtverhältnissen des Wissens, in den Blickpunkt. In einem kulturwissenschaftlichen Verständnis sollte „gender“ zu einer Art „Strategie des Lesens“ werden, um „das Verhältnis von Natur und Kultur und damit unser Konzept von Kultur zu überdenken“ sowie „die Konstruktion des Natürlichen als Text der Kultur“ zu analysieren. Wenn es um Repräsentationssysteme und (Be-)Deutungen, ihre Entstehungsweisen, die Differenzen, Hierarchien und Dichotomien geht, spielt die wechselseitige Konstituiertheit von „gender“ und anderen Kategorien eine zentrale Rolle. Der Nationendiskurs, die entsprechenden Kategorien wie Staatsbürgerschaft und ebenso der Zuwanderungsdiskurs sind immer verwoben mit „gender“. Repräsentationen sind ebenfalls geschlechtsspezifisch bestimmt und mit den sog. männlichen und weiblichen Implikationen der Geschlechterdichotomie verknüpft. „Gender“ steht also immer in wechselseitiger Beziehung mit anderen Bedeutung stiftenden Kategorien wie Rasse, Klasse, Alter etc., und diese verschiedenen „Stränge“ führen zu ebenjener „netzartig verknöteten“ Form von Identität. Die Subjekte sind daher nicht nur als nationale-kulturelle-ethnische Gemeinschaft positioniert, sondern als ein Resultat des Geschlechterdiskurses, auch als Frauen oder Männer. Die Vorstellung von dieser „Positioniertheit“ der Subjekte ist gebunden an eine Denkbewegung, die davon ausgeht, dass Geschlecht eine nicht nur sprachlich und kulturell vermittelte Kategorie ist. Darüber hinaus wird die Veränderlichkeit dieser Konstrukte unter bestimmten Bedingungen und in bestimmten Kontexten mitgedacht (ebd. 19ff, vgl. Tuider 2007).

Die Vorstellung von stetigen „Identifikationen“, von Formierungsweisen über Differenzen und Brechungen, die ein Moment von Offenheit und Unabgeschlossenheit beinhalten, führt zum Derrida'schen Konzept der „différance“. Der Begriff greift die Festlegung von Bedeutung im Zeichen an und beschreibt deren Herstellung über Verschiebung und Differenzen. Im freien Spiel der Signifikanten stellt sich Bedeutung nicht über die immer wiederkehrende Differenz zweier Signifikanten ein, sondern durch einen ständigen Prozess der Verschiebung, dem die Signifikanten unterworfen sind. Keinem Zeichen wohnt eine Bedeutung an sich inne; seine Identität ist zurückzuführen auf die Verschiedenheit und die immer wieder stattfindende Verschiebung zu anderen Zeichen der Folge. Daher ist eine authentische, stabile Bedeutung in dem Sinne „abwesend“. Hinsichtlich kultureller Identitäten liest sich dies mit den Worten Stuart Halls, dass alles Gesagte aus einem „Vorher“, einem „Nachher“ und einem „Rand, auf dem andere schreiben“, besteht. Deshalb sind Identitäten nie mehr als „Nahtstellen“, obwohl es immer den Drang nach Kohärenz gibt, die in permanenten (biographischen) Konstruktionsprozessen herzustellen versucht wird. Gleichwohl ist die Geschlossenheit und Fixiertheit von Identität durch die Verschiebungen der „différance“, den ständigen Bedeutungsüberschuss und die Brüche immer eine Illusion (zit. nach Derrida 1999 und nach Hall 1994 in Lübcke 2002: 30).

Dieses Konzept von Identität wird zwar anhand zeitgenössischer globalisierter und gleichzeitig zerstreuter, von Differenzen gekennzeichneter Gesellschaften entwickelt, und das Interesse liegt

hier vor allem auf dem Potential des hybriden, übersetzenden Aspektes der Identitäten in diesen Gesellschaften. Aber dennoch ist es geeignet für das dekonstruierende, historisierende Lesen der vorgeblich ontologischen Kategorie der kulturellen Identitäten. Sog. national-ethnische Kultur sowie die Identität und die Vorstellung einer an sich geschlossenen ethnischen Gemeinschaft von transnationalen MigrantInnen, die sich aufgrund authentischer Merkmale von den EinwohnerInnen bis heute unterscheiden, kann damit hinsichtlich der entsprechenden Konstruktionsweisen, der Grenzziehungen und Ausschlussmechanismen, aber auch hinsichtlich des Momentes der Veränderlichkeit analysiert werden. Genau an dieser Stelle wird die Einbindung historischen Arbeitens in aktuelle gesellschaftspolitische Debatten und die Verbindung mit zeitgenössischen Diskursen deutlich. Die essentialistischen Konzeptionen von Nationalität und nationaler, kultureller Identität des 19. Jahrhunderts bestimmen bis heute die Diskussion um Zuwanderung und die dazugehörige Gesetzgebung. Ebenso ist die vielschichtige Debatte um eine „Leitkultur“ als Integrationsnorm in diesem diskursiven Feld zu verorten. Indem also die Herstellungsweisen dieser sinnstiftenden Kategorien und die entsprechenden Inklusions- und Exklusionsmechanismen aufgedeckt werden, wird nicht nur die essentielle Konzipiertheit jenes „Ursprungsgedankens“ dekonstruiert, sondern darüber hinaus tritt der „Verlust“ jedweder Vorstellung kultureller Reinheit und damit das Moment der Veränderlichkeit mit einem sozialen und politischen Potential auf die Bühne des gesellschaftlichen Geschehens (vgl. ebd.30ff).

3.4 Spurensuche im Text

Die erzählten, biographischen Texte von MigrantInnen zu lesen, heißt zunächst, sich auf Spurensuche zu begeben. „Gender“ – wie oben beschrieben – dabei als „Lesestrategie“ einzusetzen, ermöglicht allerdings auch, diese Texte nicht mehr auf das (biologische) Geschlecht ihrer ErzählerInnen zu beziehen. Vielmehr richtet sich der Fokus auf die im Text auftretende Organisation der Geschlechterverhältnisse und die entsprechenden Kontexte. So liegt es nahe, diese Textform von Geschlechterentwürfen hinsichtlich der Konstruktionsweisen von Identität zu lesen. Gleichzeitig bilden Interviews, aufgrund der ihnen zugeschriebenen „Kommunikationseigenschaften“, ein Medium, in und mit dem auf den verschiedenen Ebenen der Verständigung dialogisiert wird. Dieses dialogische Moment kommt besonders im Migrationsprozess in den unterschiedlichen „Positionen der Artikulation“ ins Spiel und deutet auf die grundsätzliche Verknüpfung von Identität und Alterität hin. Beim Lesen der Texte auf eine Spurensuche zu gehen, beinhaltet aber auch grundlegende theoretische Implikationen im Umgang mit Textmaterial. Denn die Spurensuche wird als eine archäologische Vorgehensweise im Foucault'schen Sinne begriffen. Dazu gehört, Quellen nicht als in sich geschlossene Texte zu interpretieren, sie nicht als Ausdrucksformen authentischer Ideen realer Autoren zu lesen und ihnen damit eine Bedeutung zuzuweisen, die an die Absicht eines intentionalen Subjektes gekoppelt ist. Vielmehr ist dieses Material im Sinne von „Überresten“ eines riesigen historischen „Archivs“ zu verstehen. Die Texte werden „von innen bearbeitet“, „organisiert“, „zerlegt“, „geordnet“ und „nach Schichten geteilt“ (zit. nach Foucault 1986 in Lübcke 2002: 23f).

Als „Archiv“ einer Kultur gilt, Foucault zufolge, die Gesetzmäßigkeit dessen, was zu einem bestimmten historischen Moment denkbar und sagbar ist; Aussagesysteme, Dinge und Ereignisse gleichermaßen, ein „System der Formation und Transformation der Aussagen“ und in diesem Sinne auch eine Praxis. Bildlich gesprochen, könnte das Archiv also als eine Art „Bibliothek“, als „Quelle von Wissen“ bezeichnet werden. Labyrinthisch verzweigt und scheinbar unendlich, auf gewisse Weise aber auch räumlich beschränkt. Die ErzählerInnen müssen als eine Art „Knotenpunkt“ ineinander verflochtener Diskursstränge betrachtet werden. Sie (re)produzieren die Texte in dem Sinne, dass sie sich mit ihnen wiederum in die symbolische Ordnung der Dinge

einschreiben. Mit dieser Vorstellung von Text und ErzählerInnen wird ebenjene Hinwendung zu den Schichten, Beziehungen, Elementen und Serien des Textmaterials ausführbar. Diese ist notwendig, um zu den Bedingungen zu gelangen, die sowohl Texte als auch Identitätsnarrationen ermöglichen (zit. nach Foucault 1988 in ebd. 23f).

Doch noch ein weiterer gedanklicher Faden sei an dieser Stelle aufgenommen. Die Vorstellung von hinterlassenen Spuren deutet darauf hin, dass Diskurse niemals abgeschlossene, zeitliche oder räumliche Einheiten bilden. Dies führt zum Begriff der „Intertextualität“ und damit zu einer weiteren theoretischen Grundannahme, in der sich die Diskursanalyse Foucaults und die Derrida'sche Dekonstruktion treffen. Das zuvor angedeutete „Zusammenspiel“ von „gender“ und kultureller Identität, von Nationen-, (kolonialem) Differenz- und Kulturkonfliktdiskurs beschreibt genau die Form von Verknüpfungen, die als unendliches textliches Netz anzusehen und zu lesen ist. Und hier kommt erneut die Idee der „différance“ ins Spiel. Denn die verschiedenen Zeichen bilden in ihrer „Verkettung“ das Gewebe des Textes, der nur aus der Transformation eines anderen Textes hervorgeht. Es gibt nichts, weder in den Elementen noch im System, das irgendwann oder irgendwo einfach anwesend oder abwesend wäre. Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren (zit. nach Engelman 1993 und Derrida 1980 in ebd. 24).

Intertextualität beschreibt also auch ein verzweigtes Verweisungssystem, das auf der „Überlagerung verschiedener Textebenen“, auf Ein- und Ausschlüssen beruht. In dieser Überlagerung und unendlichen Verknüpfung von Signifikantenketten ist jedes Zeichen wiederholbar, verändert aber in der Transformation von Kontext zu Kontext seine Bedeutung und ist deshalb nie identisch mit sich selbst. Seine ursprüngliche Bedeutung kann nicht festgemacht werden, weil jedes Signifikat in sich ständig verändernden Signifikantenfolgen zirkuliert und seine Bedeutung sich in dem netzartigen Gewebe, dem Text, stetig wandelt. Bedeutung wird demnach als ein Effekt der „différance“ begriffen. Diese „Iterabilität“, die Nichtwiederholung in der Wiederholung, weist zudem auf eine weitere Grundannahme: die Aufhebung der Trennung von Text und Kontext. Was keinesfalls heißt, dass Dinge und Bedeutungen keinen Entstehungszusammenhang oder „Hintergrund“ hätten. Die jeweiligen Bedeutungen bilden Teile oder Elemente des „Hintergrundes“, was heißt, dass es zu stetigen wechselseitigen Überlagerungen kommt. Die Trennung von Text und Kontext entsteht immer nur aus der nachträglichen Rekonstruktion. Daher kann der Kontext selbst im Sinne des Textualitätsverständnisses als ein Zeichen- und Verweisungssystem begriffen und gelesen werden. Denn die Trennlinien weichen auf, weil „jedes Element des Kontextes“ wiederum ein Text ist, der „seinerseits seinen Kontext hat“. Und „jeder Text“ muss als „Teil eines Kontextes“ betrachtet werden. So „gibt [es] nichts als Kontexte, und die Trennung von Text/Kontext ist nur dann möglich, wenn der Text „für sich genommen“ und „seinem Kontext entrissen“ wurde, „um dann zu fordern, er müsse in ihn zurückversetzt werden“. Intertextualität als diskursive Spur zu verstehen, heißt also, dass jeder Text Spuren anderer Texte in sich trägt. Daher kann auch die „différance“ selbst, die Transformation, Streuung und Übersetzung von Zeichen, als Spur begriffen werden. Wenn das Lesen der Texte in diesem Sinne zu einer Spurensuche wird, gilt es also, die jeweiligen intertextuellen bzw. interdiskursiven Verknüpfungen, ihre Effekte und Wirkungsweisen einzukreisen und zu benennen. Gleichzeitig muss dies aufgrund des dynamischen und unabgeschlossenen diskursiven Netzes immer unvollständig und begrenzt bleiben (zit. nach Kristeva 1972 in ebd. 25ff).

4 Rassismus, rassismusähnliche Phänomene und Begriffe wie Kultur und Differenz

4.1 Zur begrifflichen Differenzierung

Wie viele international bekannte RassismusforscherInnen vertritt auch Miles in seinem Werk „Rassismus. Einführung in die Geschichte eines Begriffs“ die Meinung, dass eine systematische Rassismus-Theorie bzw. Lehre erst im 18. Jahrhundert in Europa auftauchte (Miles 1992: 8).¹⁶ Dagegen wurde der Rassismusbegriff erst am Anfang des 20. Jahrhunderts in der kritischen Auseinandersetzung mit auf Rassentheorien basierenden politischen Konzepten verwendet (vgl. Fredrickson 2004: 156). Die Definition und der Gebrauch des Begriffes „Rassismus“, sowohl in der wissenschaftlichen Literatur als auch im Alltagsdiskurs, zeichnen sich bis jetzt durch große Uneinheitlichkeit aus. Eine ausreichende Trennschärfe fehlt zwischen verschiedenen mit „Rassismus“ bezeichneten Phänomenen. Auf der anderen Seite werden Begrifflichkeiten wie Ausländerfeindlichkeit, Fremdenfeindlichkeit etc. häufig synonym verwendet. Das trägt natürlich zur Unschärfe des Begriffes bei. Dazu existieren heute in der Wissenschaft verschiedene Definitionen des Rassismusbegriffs. Tragweite, Gültigkeit und Erklärungsmacht der jeweiligen Definitionen variieren je nach Deutungsebene und Schwerpunkt. Da der Begriff stark ideologisiert ist, hängen die Akzeptanz oder Ablehnung verschiedener Definitionen auch von politischen oder ethischen Präferenzen ab (vgl. Otyakmaz 1995: 21). Otyakmaz stellt in Anlehnung an bekannte RassismusforscherInnen folgende gemeinsamen Kennzeichen von vielen Definitionen dar:

Zunächst wäre da die Konstruktion einer Gruppe über „einen gemeinsamen Ursprung“, der sowohl auf geistiger als auch auf körperlicher Ebene gemeinsame Züge aufweist (Poliakov 1992: 12), zu nennen. Aber auch „stigmatisierende Merkmale“ (Balibar 1998: 369), „gemeinsame genetische Erbteile in der Folge einer Korrelation zwischen dem genetischen Erbteil einerseits und den intellektuellen Fähigkeiten und sittlichen Dispositionen andererseits“ (zit. nach Lévi-Strauss & Eribon 1989: 218 in Otyakmaz 1995: 21) sowie eine „wertende Hierarchisierung“ zwischen den nach „Rassen“ eingeteilten Gruppen (Poliakov 1992: 12). Als weiteres gemeinsames Merkmal lässt sich die „Ausgrenzung“ (Miles 1992) einer sog. unterlegenen Rasse bzw. konstruierten Gruppe nennen. Mit Lévi-Strauss argumentiert Otyakmaz, dass „diese Unterschiede die so genannten überlegenen „Rassen“ ermächtigen, die anderen zu befehligen, auszubeuten und eventuell sogar zu vernichten“. Damit unterstreicht sie, dass er die „Intention der Unterdrückung“ hervorhebt, die die Gruppenkonstruktion und deren hierarchische Gliederung als Voraussetzung benötigt (Levi-Strauss & Eribon 1989: 219 in Otyakmaz 1995: 21).

In Anlehnung an die Forschungsliteratur fasst Mecheril (2001: 4) auf ähnliche Weise die folgenden gemeinsamen Kennzeichen des Rassismus zusammen:

- „Rassismus ist ein Phänomen, das auf äußere und soziale Differenzen zwischen Menschen rekurriert bzw. Rassismus konstruiert Menschen als äußerlich different“.
- „Rassismus verknüpft bestimmte Merkmale des Erscheinungsbildes mit Mentalitäten.“
- Rassismus naturalisiert und biologisiert diese „Mentalitäten“.
- Rassismus bewertet die „Mentalitäten“ der Anderen negativ im Sinne von Minderwertigkeit, die eigenen „Mentalitäten“ positiv im Sinne von Überwertigkeit.
- Rassismus geht mit „Mitteln zum sozialen Wirksamwerden der Unterschiedskonstruktion einher“ (ebd. 4).

¹⁶ Siehe dazu auch Werke von Fredrickson (2004), Geiss (1993), Poliakov (1992 und 1993), Memmi (1987), Fanon (1986), Balibar (1998), Hall (1994, 2000b und 2000c), Essed & Mullard (1991).

Ausgehend von diesen Kennzeichen versteht er Rassismus im Einklang mit vielen Rassismusforschern als „eine Art von System, als eine Art Logik des gesellschaftlichen Zusammenhangs“ (ebd. 4) und definiert dann Rassismus als:

„eine symbolische Ordnung, die das Miteinander der Menschen regelt. Rassismus ist ein System der Unterscheidung und ein System der Ungleichheit. Rassismus ist ein Ausdruck, der einen komplexen Zusammenhang sehr unterschiedlicher Phänomene der bewussten und unbewussten, individuellen und institutionalisierten, gewalttätigen und symbolischen Erzeugung und Privilegierung des Eigenen und Erzeugung und Deprivilegierung des Anderen leistet“ (ebd. 4).

Rassismusforscher Stuart Hall, Étienne Balibar, George M. Fredrickson, Albert Memmi und Philomena Essed vertreten in gleicher Weise die Meinung, dass neben dem allgemeinen Rassismus auch verschiedene (partikuläre) Rassismen existieren, die historisch, spezifisch und kontextabhängig unterschiedliche Formen aufzeigen, die in ihrem jeweils spezifischen Kontext genau analysiert werden sollen.

„[...] Wenn wir über konkrete gesellschaftliche Realität sprechen, sollten wir also nicht von Rassismus, sondern von Rassismen sprechen“ (Hall 2000a: 11).

„[...] Eine bestimmte rassistische Konfiguration hat keine festen Grenzen, sie ist ein Moment einer Entwicklung, das je nach seinen eigenen latenten Möglichkeiten, aber auch nach den historischen Umständen und den Kräfteverhältnissen in den Gesellschaftsformationen einen anderen Platz im Spektrum möglicher Rassismen einnehmen kann“ (Balibar 1998: 52).

„[...] dass es eine allgemeine Geschichte des Rassismus und eine Geschichte partikulärer Rassismen gibt; doch um die verschiedenen Formen und Funktionen des allgemeinen Phänomens zu verstehen, mit denen wir uns befassen, ist es notwendig, den jeweils spezifischen Kontext zu kennen. [...] Ein deterministischer kultureller Partikularismus kann das gleiche bewirken wie ein biologisch begründeter Rassismus, [...]. Zeitgenössische britische Soziologen haben ein Phänomen ausgemacht und analysiert, das sie den ‚neuen kulturellen Rassismus‘ nennen. John Solomos und Les Back vertreten beispielsweise die Auffassung, dass Rasse heute ‚als Kultur kodiert‘ wird und dass ‚das zentrale Merkmal dieser Prozesse darin besteht, dass die Eigenschaften von sozialen Gruppen fixiert, naturalisiert und in einen pseudobiologisch definierten Kulturalismus eingebettet werden‘. Rassismus ist daher eine Ideologie, ‚die ihre Wirksamkeit der Fähigkeit verdankt, Ideen und Werte aus anderen soziohistorischen Zusammenhängen aufzupicken und zu verwenden‘ [...]“ (Fredrickson 2004: 16).

Albert Memmi spricht in seinem wichtigen Werk „Rassismus“ (1992) auf ähnliche Weise vom stark verbreiteten „Rassismus im weiteren Sinne“ als einem „allgemeinen Mechanismus“. Für ihn ist Rassismus im Allgemeinen „die verallgemeinerte und verabsolutierte Wertung tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede zum Nutzen des Anklägers und zum Schaden seines Opfers, mit der seine Privilegien oder seine Aggressionen gerechtfertigt werden sollen“ (Memmi 1992: 103), d.h., für Memmi besteht Rassismus aus dem Zusammenspiel vier wichtiger Elemente: Hervorhebung von Unterschieden und Differenzen, Wertung dieser Unterschiede, Verallgemeinerung dieser Unterschiede und schließlich der Gebrauch dieser Wertung im Interesse und zugunsten des Unterdrückers (ebd. 43). Memmi erachtet für wesentlich, dass die Grundlage des Rassismus in der Konstruktion tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede, die der Angelpunkt rassistischer Denk- und Handlungsweise sind, zwischen Rassist und Opfer besteht (vgl. ebd. 48). Diesen von Memmi betonten „allgemeinen Mechanismus“ und seine folgenden Aufführungen finde ich für meine Forschungsfragestellung sehr relevant:

„Er [der Rassismus] beschränkt sich weder auf die Biologie noch auf die Ökonomie, die Psychologie oder die Metaphysik; er ist eine vielseitig verwendbare Beschuldigung, die von allem Gebrauch macht, was sich anbietet, selbst von dem, was gar nicht greifbar ist, weil sie es je nach Bedarf erfindet. [...] Einmal geht sie von der Biologie, dann wieder von der Kultur aus, um daran anschließend allgemeine Rückschlüsse auf die Gesamtheit der Persönlichkeit, des Lebens und der Gruppe des Beschuldigten zu ziehen. Manchmal ist das biologische Merkmal nur undeutlich ausgeprägt, oder es fehlt ganz“ (ebd. 83, 165).

In diesem Zusammenhang betrachtet Memmi den (biologischen) „Rassismus im engeren Sinne“ nur als eine von verschiedenen Spielarten des „allgemeinen Rassismus“. Er schlägt daher vor, den „biologischen Rassismus“ einer allgemeinen und viel älteren Verhaltensweise unterzuordnen, weil ein Rassismus ohne ein Verständnis des Anderen nur unzureichend zu analysieren ist (Memmi 1992: 97).

„Kurz, wir stehen einem Mechanismus gegenüber, der unendlich mannigfaltiger, komplexer und unglücklicherweise auch stärker verbreitet ist, als der Begriff Rassismus im engen Wortsinne vermuten ließe. Es ist zu überlegen, ob man ihn nicht besser durch ein anderes Wort oder eine andere Wendung ersetzt, die sowohl die Vielfalt als auch die Verwandtschaft der einzelnen Formen des Rassismus zum Ausdruck bringt“ (ebd. 166).

Memmis Meinung nach liegt der Rassismus „nicht in der Feststellung eines Unterschieds, sondern in dessen Verwendung gegen einen anderen“ (ebd. 214), und zwar in Begleitung mit einer (ab)wertenden Interpretation, so dass sie Nachteile für den Bewerteten nach sich zieht. Für Memmi stellt eine Hervorhebung von tatsächlichen oder eingebildeten Unterschieden, die stets negative sind, lediglich ein „bequemes Werkzeug für etwas ganz anderes dar, nämlich die Infragestellung des Opfers“ (vgl. ebd. 98f).

„Die Benutzung des Unterschiedes sei zwar für die rassistische Argumentation unentbehrlich, aber es ist nicht der Unterschied, der stets den Rassismus nach sich zieht, es ist vielmehr der Rassismus, der sich den Unterschied zunutze macht. Dabei spiele es keine Rolle, ob der Unterschied real sei oder reine Fiktion, für sich allein wichtig oder unbedeutend. Wenn es keinen Unterschied gibt, dann wird er vom Rassisten erfunden; gibt es ihn hingegen, dann wird er von ihm zu seinem Vorteil interpretiert“ (ebd. 167).

Unter „Verallgemeinerung“ versteht Memmi eine „Entindividualisierung“ und „Verabsolutierung“, die er in diesem Sinne „doppelte Verallgemeinerung“ nennt. Das Individuum wird nicht in differenzierender Weise, sondern nur als anonymes Mitglied einer kollektiven Gruppe und deren Eigenschaften, die es zwangsläufig a priori besitzt, betrachtet und wird dadurch entindividualisiert. Mit dieser „Entindividualisierung“ geht der Verlust der persönlichen Rechte und menschlichen Würde einher. Memmi legt nahe, dass jeder wirkliche oder erfundene Mangel des Einzelnen zur Ausdehnung auf die ganze pseudoverwandtschaftliche Gruppe herangezogen wird und einer gleichzeitigen Verurteilung des Einzelnen aufgrund eines kollektiven Makels dient. Memmi stellt heraus, dass individuelle und kollektive Merkmale in einer Art dialektischem Verhältnis zueinander stehen (vgl. ebd. 114-186). Er betont auch die zeitliche Unbegrenztheit der Beschuldigungen als eine andere Form der Verallgemeinerung: „Damit hat alles seine Ordnung für die Ewigkeit. Ein für allemal sind die Bösen böse und die Guten gut [...]“ (ebd. 117 f.). Als Funktion des Rassismus identifiziert Memmi primär die Herrschaftssicherung und Vorherrschaft (vgl. ebd. 60) als sekundäre Funktion einer Kompensierung psychologischer Defizite: „Man festigt die eigene Position gegen den Anderen. Psychoanalytisch gesprochen ermöglicht der Rassismus eine individuelle und kollektive Stärkung des Ichs“ (ebd. 160).¹⁷

Im Gegensatz zu Memmi hebt George M. Fredrickson bei seiner Rassismusdefinition nur zwei Komponenten - „Differenz“ und „Macht“ - besonders hervor, die mir auch für die Analyse rassifizierter und ethnisierten Interaktionen sehr wichtig erscheinen (vgl. Fredrickson 2004: 18 f.). Fredrickson betont auch die Verabsolutierung und Unüberbrückbarkeit der Differenz bzw. der „ethnorassischen“ Andersartigkeit, durch die eine Gruppenkonstruktion biologisiert oder auch essentialisiert wird, mit anderen Worten, durch die ethnische, kulturelle oder sonstige Differenzen zu unüberbrückbaren, quasi-biologischen Unterschieden erklärt werden können sowie die Gruppenkonstruktion zum Rassenäquivalent werden kann. Nach Fredrickson dient allein das „Gefühl der Differenz“ Rassisten als Motiv zur Machtausübung, um „ethnorassisch Andere“ ungerecht zu behandeln.

„Rassismus entspringt einer Denkweise, wodurch ‚sie‘ sich von ‚uns‘ dauerhaft unterscheiden, ohne dass es die Möglichkeit gäbe, die Unterschiede zu überbrücken. Dieses Gefühl der Differenz liefert ein Motiv beziehungsweise eine Rechtfertigung dafür, dass ‚wir‘ unseren Machtvorteil einsetzen, um den ethnorassisch Anderen auf eine Weise zu behandeln, die wir als grausam oder ungerecht ansehen würden, wenn Mitglieder unserer eigenen Gruppe davon betroffen wären“ (ebd. 16).

„Man kann, [...] das Wesen des Rassismus als hierarchisch geordnete Ethnizität beschreiben; mit anderen Worten, Differenz wird unter Einsatz von Macht zu etwas, das Hass erregt und Nachteile mit sich bringt“. [...] Was als ‚neuer

¹⁷ An dieser Stelle möchte ich auch auf die sehr gute psychoanalytische Analyse von Rommelspacher (1998) bzw. Mecheril (2001) hinweisen.

Rassismus' in den USA, Großbritannien und Frankreich bezeichnet wurde, ist eine Denkweise, die kulturelle Differenzen anstelle von genetischer Ausstattung verdinglicht und zu Wesensunterschieden erstarren lässt, die also mit anderen Worten Kultur zum funktionalen Äquivalent von Rasse macht“ (ebd. 142-144).

„[...]Rassismus vorliegt, wenn eine ethnische Gruppe oder ein historisches Kollektiv auf der Grundlage von Differenzen, die sie für erblich und unveränderlich hält, eine andere Gruppe beherrscht, ausschließt oder zu eliminieren versucht“ (ebd. 173).

In Anlehnung an Pierre-André Taguieff (1991) spricht Fredrickson von Rassismen der Inklusion und der Exklusion. Demnach entsteht Rassismus aus der Möglichkeit, dass die Rassisten und ihre Opfer in derselben Gesellschaft nur auf der Grundlage von Herrschaft und Unterordnung zusammenleben können. Denn es gilt ebenfalls „als ausgeschlossen, dass die ethnorassische Differenz aufgehoben werden kann, wenn Menschen ihre Identität ändern“ (ebd.17). Dauerhaftigkeit und Unüberbrückbarkeit der Differenz sind für Fredrickson das entscheidende Merkmal, um Rassismen von anderen Formen der Intoleranz und Diskriminierung abzugrenzen. Er schlägt vor, anstatt des Rassismusbegriffes den Ausdruck „Kulturalismus“ zu verwenden, um die mangelnde Bereitschaft zur Duldung kultureller Differenzen zu beschreiben. Gleichzeitig mahnt er diesen Gebrauch an, da die Grenzlinie zwischen „Kulturalismus“ und „Rassismus“ rasch überschritten werden kann, so dass „Kultur und sogar Religion so sehr zu Wesensmerkmalen erstarren [können], dass sie als funktionales Äquivalent für biologischen Rassismus dienen können“. Dies gilt seit einiger Zeit in gewissem Umfang für die Wahrnehmung der Schwarzen in den USA und in Großbritannien sowie für die der Muslime in einigen vorwiegend christlichen Nationen (ebd. 148).

In Anlehnung an die Definitionen von Hall, Butterwege, Essed und Miles kann Rassismus als ein ideologisches Denken und als ein symbolisches System bzw. als eine symbolische Struktur identifiziert werden, was die „Ungleichverteilung sozialer Ressourcen und politischer Rechte“ sowie „die Existenz von Privilegien“ legitimiert und der Negierung der „Gültigkeit universeller Menschenrechte“ dient (Butterwege 1996: 123). Für Robert Miles stellt Rassismus eine kognitive Repräsentation und eine Ideologie dar. Unter Rassismus versteht er einen „Prozess der Konstruktion von Bedeutungen“, durch den „bestimmte phänotypische und/oder genetische Eigenschaften von Menschen der Gestalt zugeschrieben werden, so dass daraus ein System von Kategorisierungen entsteht“ (Miles 1999: 9). Er betont dadurch den ideologischen Aspekt des Rassismus. Nach Miles kann diese kognitive Repräsentation eine simple Aufreihung von Bildern und Klischees, aber auch eine kompliziert strukturierte Theorie sein. Miles versteht den Konstruktionsprozess von Bedeutungen dialektisch, d.h., wenn man reale oder fiktive Eigenschaften einer Gruppe zuschreibt, so schreibt man sich selbst implizit auch welche zu. In Übereinstimmung mit bisherigen Definitionen behauptet Miles auch, dass eine Rassenkonstruktion nicht unbedingt mit dem Rassenbegriff stattfinden muss. Denn trotz der nicht expliziten Benutzung des Rassenbegriffes lebt die Rassenidee in Prozessen weiter, in denen Merkmale kategorisiert und Menschen in diese Kategorien eingeordnet werden (vgl. 99-106). Auf den dialektischen Prozess der rassistischen Zuschreibungen verweisen auch viele AutorInnen, wie Birgit Rommelspacher (1998), Anita Kalpaka und Nora Räthzel (Kalpaka & Räthzel 1990), indem sie behaupten, dass die Aneignung der eigenen Standards und der in der eigenen Gesellschaft geltenden Normen für die über andere Gruppen eurozentristisch oder rassistisch Urteilenden teilweise mit Einschränkung, Selbstdisziplinierung und Frustrationen verbunden sind. Umso stärker stellt sich das Bedürfnis ein, durch Abwertung des/der Anderen sich der Aneignung der eigenen Standards vollbrachter Leistung zu versichern und jene, die diese Standards nicht erfüllen, rassistisch auszugrenzen, um sich selbst zu belohnen. In gleicher Weise bemerkt Fredrickson, dass der Begriff „Rassismus“ häufig unpräzise und unreflektiert verwendet würde, um die feindseligen oder negativen Gefühle

eines Volkes oder einer ethnischen Gruppe gegenüber einer anderen und die aus dieser Einstellung resultierenden Handlungsweisen zu beschreiben (Fredrickson 2004: 9).¹⁸

Philomena Essed behauptet, dass Rassismus als komplexes Phänomen kaum auf eine allumfassende Definition reduziert werden kann, allerdings lassen sich die wesentlichen Eigenschaften zusammenfassen. Mit dieser Absicht erweitert sie auch die Rassismusdefinition, indem sie damit nicht nur eine Ideologie, sondern auch reale Strukturen und Prozesse verbindet. Ihre Definition beinhaltet auch Phänomene wie beispielsweise den „Alltagsrassismus“ oder den „institutionellen Rassismus“. Rassismus ist für sie dann:

„eine Ideologie, eine Struktur und ein Prozess, mittels derer bestimmte Gruppierungen auf der Grundlage tatsächlicher oder zugeschriebener biologischer oder kultureller Eigenschaften als wesensmäßig andersgeartete und minderwertige ‚Rassen‘ oder ethnische Gruppen angesehen werden. In der Folge dienen diese Unterschiede als Erklärung dafür, dass Mitglieder dieser Gruppierungen vom Zugang zu materiellen und nicht-materiellen Ressourcen ausgeschlossen werden. Rassismus schließt immer den Gruppenkonflikt hinsichtlich kultureller und materieller Ressourcen ein. [...] Rassismus ist ein strukturelles Phänomen. Das bedeutet, dass ethnisch spezifizierte Ungleichheit in ökonomischen und politischen Institutionen, im Bereich von Bildung und Erziehung und in den Medien wurzelt und durch diese Strukturen reproduziert wird“ (Essed 1992: 375).

Für Philomena Essed ist (weißer) Rassismus eine Ideologie, die in der Geschichte der von Weißen dominierten Ländern tief verwurzelt ist. Diese Ideologie rührt von den Zuordnungen zu biologischen Kategorien und den daraus gefolgerten sozialen Zuschreibungen her, die vernunftmäßig die Idee einer übergeordneten und mehrerer untergeordneter Rassen erklären sollen. Diese Ideologie der weißen Überlegenheit legitimierte den weltweiten Kolonialismus und den Sklavenhandel (vgl. ebd. 13). Nach Essed war Rassismus und Rassismusideologie vor dem zweiten Weltkrieg in ganz Europa relativ stark verbreitet. Denn seit dem 18. Jahrhundert versuchten viele führende europäische Theoretiker, wie Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel etc., die rassischen Unterschiede wissenschaftlich zu erklären. Sie nahmen an, dass die menschlichen Rassen nicht nur biologische Unterschiede aufweisen, sondern auch unveränderbare Merkmale hinsichtlich ihres Charakters nachweisbar sind. Die moderne Biologie und Genetik lieferte später sogar dazu Anhaltspunkte. Unter den zahlreichen Rassentheoretikern des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hatten der Franzose Arthur de Gobineau (1816–1882) und der Brite Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) den stärksten Einfluss auf die nationalsozialistische Rassenideologie. Primär die NS-Ideologen lieferten beispielsweise die theoretischen und pseudowissenschaftlichen Grundlagen in zahlreichen Publikationen, die auf älteren rassistischen Theorien aufbauten. Im 19. und 20. Jahrhundert nahm die Rassentrennung in den USA und in Südafrika besondere Formen an, die von der Rassismusforschung in großem Umfang untersucht worden sind. Es kann heute immer noch gesagt werden, dass die Lebenschancen, Bildungsmöglichkeiten etc. dort nach der tradierten Linie zwischen Weißen und Farbigen ungleich verteilt sind und rassistische Ausschlussformen nach wie vor vorhanden sind (vgl. ebd. Essed & Mullard 1991: 13f).

Essed stellt fest, wie sich aufgrund von politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg, wie z.B. der Entkolonialisierung, der arbeitsmarktbedingten Migration von Süd- nach Nordeuropa, der Weiterentwicklung der Sozialwissenschaften und einer wachsenden Achtung vor den Menschenrechten, die traditionellen Ansichten über eine rassische

¹⁸ An folgendem Beispiel veranschaulicht Otyakmaz eindrucksvoll die Dialektik der kognitiven Konstruktion von Rassismus: „Wenn über Menschen aus südlichen Ländern gesagt wird, sie seien ‚temperamentvoll‘, ‚spontan‘, ‚emotional‘, ‚naturverbunden‘ etc., so scheinen dies zunächst einmal wertneutrale oder gar positive Zuschreibungen zu sein. Realisiert man allerdings die Personen, die diese Zuschreibungen vornehmen, als Mitglieder einer von calvinistischer Leistungsethik geprägten Gesellschaft, in der ‚Rationalität‘, ‚Leistungsstärke‘, ‚wirtschaftliche Produktivität‘, ‚Entbehrungsfähigkeit‘ etc. als wichtige Merkmale gefragt sind, verkehren sich die Attribute ‚temperamentvoll‘, ‚spontan‘, ‚emotional‘ etc. sehr schnell in ‚irrational‘, ‚verantwortungslos‘, ‚chaotisch‘ und erhalten damit eine Konnotation, die die oben angeführten Sekundärtugenden positiv auf die BetrachterInnen zurückwirft“ (Otyakmaz 1995: 24).

Überlegenheit allmählich gewandelt haben. Der Begriff „Rasse“ und verwandte „rassische“ Klassifizierungsmerkmale sind demnach im Sprachgebrauch zum Tabu und rassistische Ideologien sind anspruchsvoller geworden. Lag ehemals der Schwerpunkt auf einer scheinbar biologischen Minderwertigkeit, so hat er sich nun auf die Beschäftigung mit Kulturen und Ethnien verschoben, die Kulturalisation einer rassistischen Ideologie genannt werden kann. Den Moynihan Report (1965) aus den Vereinigten Staaten betrachtet Essed als bekanntestes wissenschaftliches Beispiel und ideologischen Anstifter zu einer modernisierten rassistischen Ideologie, die „weiße“ Kultur über „schwarze“ Kultur setzt und dabei „biologische Minderwertigkeit“ durch „kulturelle Unzulänglichkeit“ und „Rasse“ durch „Ethnizität“ ersetzt (vgl. Essed 1991: 13f). Vor diesem Hintergrund vertritt Essed die These, dass sich rassische (biologische) Eigenschaften oft mit ethnischen Eigenheiten überschneiden. Eine strikte Trennung von „rassischen“ und „ethnischen“ Kategorien kann daher irreführend sein. Die „neue“ Ideologie geht über frühere Erörterungen des Begriffs „Rasse“ hinaus. In Anlehnung an Castles (1984) argumentiert sie, dass die „Ethnizität“ sowie die „Xenophobie“ innerhalb der spezifischen Nachkriegsbedingungen für eine kapitalistische Krise stehen. Rassismus im modernen Kontext als ein neues Phänomen zu sehen, wird durch eine neue Bezeichnung versinnbildlicht. Jedoch ersetzen die neuen Erscheinungsformen nicht völlig die alten. Folglich kann ideologischer Wandel nicht versinnbildlicht werden, indem man anstatt „Rassismus“ einfach eine neue Bezeichnung einsetzt. Um die Beziehung „rassischer“ und „ethnischer“ Kriterien bei Zuordnungen des Menschenverband anzuerkennen, verwendet Essed den Begriff „rassisch-ethnisch“ als eine theoretische Klassifizierung sozialer Gruppen. Die rassistische Darstellung rassisch-ethnischer Gruppen aus den ehemaligen Kolonien steht in nordeuropäischen Ländern in Beziehung zu den ideologischen Auffassungen über Gruppen aus Südeuropa und Nordafrika, die sich durch die Bewegungen auf dem Arbeitsmarkt und die kapitalistische Wirtschaftskrise entwickelten. Um solche „rassismusähnliche Phänomene“, wie beispielsweise diese „kulturelle“ oder „ethnische“ Form des Rassismus, beschreiben zu können, die auf ImmigrantInnen abzielen, schlug Essed schon im Jahr 1984 den Ausdruck „ethnizism“, (Ethnizismus) vor (vgl. Essed 1991: 13ff). In Anlehnung an Mullard (1985a) schreibt Essed, dass er das gleiche Phänomen als rassischen Ethnizismus definiert, wenn eine der vier folgenden ideologischen Formen des Rassismus dargestellt werden: Rassismus, ethnischer Rassismus, rassischer Ethnizismus und Ethnizismus. Als eine andere und doch verwandte Ideologie des Rassismus und in Beziehung zur Bildung von Klassen, erklärt er den Begriff „Ethnizismus“ im Sinne einer neueren Ideologie, in welcher sowohl Schwarze als auch andere Gruppen von Immigrantinnen durch das problematisiert werden, was als ihre „Ethnizität“ angesehen wird. Folglich trägt seine Vorstellung von Ethnizismus der „Kulturalisation“ des Rassismus Rechnung, die weiter unten erörtert wird. Die Bezeichnung „rassisch-ethnisch“ deutet schon darauf hin, dass es immer schwieriger wird, einen einzigen Begriff (Rassismus) für zwei miteinander verwandte Phänomene zu verwenden, nämlich für: a) die ideologischen Vorstellungen über verschiedene rassisch-ethnische Gruppen, die verschiedene historische Beziehungen zu der weißen dominierenden Gruppe repräsentieren (Kolonialismus gegenüber „Gastarbeit“) und b) die Ähnlichkeiten nach dem Kriege in der sozialen Wahrnehmung verschiedener rassisch-ethnischer Gruppen, wie sie sich aus der Darlegung rational erklärter Dominierung in Form von Theorien über „ethnische“ Unzulänglichkeit folgern lassen (ebd. 15, siehe auch Mullard 1991).

Wie bei der Definition und dem Gebrauch des Rassismusbegriffs herrscht in der Rassismusforschung über die Ursachen rassistischen Denkens Uneinigkeit. Es wird oft versucht, den Rassismus mit Xenophobie¹⁹ zu erklären. Viele vertreten die Meinung, dass rassistisch denkende Menschen ihre Wahrnehmungen nicht mit dem Begriff „Rasse“ verbinden wollen. Es

¹⁹ Furcht vor dem Fremden

wird aber oft auch der Xenophobiebegriff verwendet, um das eigentliche Problem Rassismus nicht offen ansprechen zu müssen. Seit Kurzem ist ein Perspektivwechsel in der Rassismusforschung festzustellen. Wie in der kritischen *Weißseinsforschung* ist der Fokus nicht auf die Objekte des Rassismus, sondern auf die Rassismus ermöglichenden Strukturen und Ideologien gerichtet (vgl. Eggers et al. 2005).²⁰ Ebenfalls wurde vermehrt herausgefunden, wie Rassismus und rassistisches Wissen von gesellschaftlichen Diskursen bestimmt werden. Susan Arndt knüpft Rassismus „an gesellschaftliche Gegebenheiten“ und vertritt die Meinung, dass sozialpolitische Identitäten sowie Sozialisationen durch die ununterbrochene Präsenz des Rassismus geprägt sind. Sie spricht von der „Konstruktion und Hierarchisierung von Schwarzen und Weißen“ (Arndt 2001: 23).

Die weit verbreiteten psychoanalytischen und psychologischen Erklärungen sehen dagegen die Ursachen rassistischen Denkens vor allem in psychisch begründeten Abgrenzungstendenzen zwischen der eigenen Gruppe und Fremdgruppen, die der Stärkung des Identitäts- und Selbstwertgefühls dienen und meist mit stereotypen Vorurteilen und Klischees gegenüber den „Anderen“ und „Fremden“ einhergehen. Dabei kommt der Projektion eigener psychischer Komponenten auf die fremde Gruppe, als Mittel zur Bewältigung eigener innerer Konflikte, besondere Bedeutung zu. Sie verweisen auf die Relevanz der Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen für das Selbstbild eines Individuums (vgl. Mecheril 2001: 1f). Paul Mecheril gelingt es, in seinem Aufsatz „Psychologische Erklärungsansätze zum Rassismus. Einige Problematisierungen“ (2001) zu erklären, inwiefern das Grundargument psychologischer Erklärung letztlich unbrauchbar und unangemessen dafür ist, über Rassismus in einer grundsätzlichen Absicht nachzudenken. Seine Hauptkritikpunkte liegen in dem Subjektverständnis psychologischer Ansätze und ihrer Tendenz, Handlungs- und Einstellungsweisen kontextunspezifisch, eben als überdauernde Disposition des und der Einzelnen zu denken, und auch an dem Nicht-Infragestellen der spezifischen inhaltlichen Ausformungen der Unterscheidung zwischen Wir und Nicht-Wir, zwischen Fremden und Nicht-Fremden.

„Die historisch und gesellschaftlich spezifische Weise, in der zwischen Wir und Nicht-Wir unterschieden wird, ist in den psychologischen Erklärungsangeboten zumeist bereits vorausgesetzt und wird damit in den Vorschlägen, die sich auf die Frage ‚Was sollen wir [gegen Rassismus] tun?‘ beziehen, implizit reproduziert“ (ebd. 2).

In seiner Analyse von psychoanalytischen Texten, die sich mit Ausländerfeindlichkeit auseinandersetzen, kommt er zu der Erkenntnis, dass diese stillschweigend angenommene Unterscheidung zum Verschleiern der Bedingung der Unterscheidung führt. Darin kommen die Anderen als Objekte vor. Dadurch wird jene Subjekt-Objekt-Differenzierung, die das gesellschaftliche Verhältnis von Mehrheit und Minderheiten prägt, verstärkt. „Handelnde, entscheidungsbegabte Subjekte sind Mehrheitsangehörige, Objekte der mehr oder weniger fürsorglichen Behandlung sind Minderheitenangehörige“. Er schlägt deshalb eine rassismustheoretische Frage vor, die lauten soll: „Wie wird in dieser kulturellen, historischen, gesellschaftlichen und politischen Ordnung der, die, das Fremde auf einer national-ethnischen und kulturellen Ebene erzeugt?“ (vgl. ebd. 4)

Aufgrund des bereits oben genannten Kennzeichnens des Rassismus bezeichnet Mecheril ihn als eine Art von System, eine Art Logik des gesellschaftlichen Zusammenhangs. Die Konstitutionsbedingungen des Rassismus machen seiner Meinung nach deutlich, dass Rassismus ein Deutungs- und Handlungsangebot ist, „das eben nicht die verrückte oder kranke oder dumme Leistung einiger Einzelner ist, sondern als gesamtgesellschaftliche Struktur verstanden werden muss, die das Miteinander in formeller und informeller Weise regelt“ (ebd. 4). Daher muss die

²⁰ Vgl. zur Terminologie Arndt 2005: 24–28, zu rassistischen Grundmustern Arndt 2005: 340–360; zum Thema „Weißsein und Kolonialismus“ ferner Arndt 2001: 17f, 23–24; siehe auch Frankenberg 1996, El-Tayeb 2005: 7–9; Wachendorfer 2001: 88; Piesche 2005: 14f; Eggers 2005: 18–21, 56ff; Gutiérrez Rodríguez 2006: 239 ff.; Wollrad 2005: 416;

Entstehung und Realität des Rassismus zu zweierlei in Bezug gesetzt werden: Einmal zu jenem wissenschaftlichen Denken, das dem Zwang der Erkenntnis und der Kontrolle durch Kategorisierung aufsitzt. Die Entstehung, die Erfolgsgeschichte und die immer wieder aktualisierbare Attraktivität rassistischer Angebote sind nicht ohne das objektivistische, wissenschaftliche Anliegen des rassistischen Denkens zu verstehen. Weiterhin ist Rassismus als ein rassistischer Komplex eng mit der nationalstaatlichen Ordnung verwoben (ebd. 4).

„Nationalstaatliche Ordnungen legen es auf die Vermeidung von Mehrstaatlichkeit an. Nicht zuletzt durch Prozesse der Globalisierung und der transnationalen Migration findet ein Erstarken von sozialen, interaktionalen und identitären Misch- und Übergangsformen statt, ein Erstarken, das wiederum Stärkungen des Einwertigen auf den Plan ruft. Wichtig ist es, diese Reaktion als Bestandteil einer Zugehörigkeitspraxis zu verstehen, deren Mitte die von allen Nationalstaaten getragene Absicht der Verhinderung von Mehrstaatigkeit und die Vereindeutigung von Zugehörigkeitsverhältnissen ist. Aufgrund des nationalstaatlichen Prinzips muß die Frage, wer Bürgerin und wer Bürger ist, eindeutig und umfassend verstehbar beantwortet werden können. [...] Die körperliche oder genauer: physiognomische Erscheinung, Körper und Habitus der Fremden werden bedeutsam und konstituieren die Körper und den Habitus der Vertrauten. Der Nationalstaat, so wie wir ihn kennen, ist auf die Unterscheidung zwischen Wir und Nicht-Wir in eindeutigen Termini angewiesen. Wenn ihn etwas irritiert [...], dann sind es diejenigen, die sich nicht eindeutig einordnen lassen, bei denen nicht im üblichen Schema ersichtlich ist, ob sie dazugehören oder ob sie nicht dazugehören. Und genau diese Furcht vor der Uneindeutigkeit, vor dem Aufblühen einer Zugehörigkeitsrealität, die jenseits eindeutiger Klassifikationsverhältnisse liegt, teilt das nationalstaatliche Denken mit dem rassistischen“ (ebd.4-5).

Die Reproduktion von Rassismus im alltäglichen Leben kann man am besten verstehen, wenn man die sozialpsychologischen Begriffe verwendet, die sich aus Theorien über soziale Vorstellungen und zwischen Gruppen bestehenden Beziehungen ableiten (vgl. Essed & Mullard 1991:18). Die Mikrosoziologie und Sozialpsychologie des Rassismus beschäftigt sich mit dem Einzelwesen als Angehörigem von dominierenden als auch untergeordneten Gruppen und mit der sozialen Bedeutung ihrer Einstellungen, ihres Handelns und ihrer Absichten. Unter Berücksichtigung des ausgedehnten Gefüges einer ideologischen Rassismusstruktur, die sich auf institutionalisierte Ungleichheiten bezieht und der rassistisch-ethnischen Strukturen innewohnen, deutet Essed die sozialen Einstellungen und das soziale Handeln. Sie setzt einer Rassismusforschung ein Verständnis von Rassismus in einem makrostrukturellen Kontext voraus. In Anlehnung an Gramscis Begriffsbestimmung des „common sense“ versteht sie soziale Vorstellungen als ein „aus Ideologien bestehendes Substrat“, d.h., „weiße“ soziale Vorstellungen über rassistisch-ethnische Gruppen sind ein Substrat rassistischer Ideologien und dienen den „weißen“ Gruppen tagtäglich in den Überzeugungen und Einstellungen ihrer eigenen Belange gegenüber anderen rassistisch-ethnischen Gruppen. Daher kritisiert Essed auch die meisten sozialpsychologischen Theorien über Einstellungen, weil die weitreichende soziale Struktur von Rasse und ethnischen Machtverhältnissen und ihre Beziehung zu einer rassistischen Ideologie nicht berücksichtigt werden (vgl. ebd. 19).

4.2 Institutioneller und struktureller (Alltags-)Rassismus

„Weißer Rassismus“, wie er in kapitalistischen Gesellschaften europäischen Musters vorkommt, kann nur hinreichend definiert werden, wenn dabei die alltäglichen Erfahrungen von Schwarzen, Asiaten und anderen Immigranten dargestellt werden, so Essed. Obwohl Essed Rassismus als ein makrostrukturelles Phänomen versteht, behauptet sie, dass für ein Verständnis der alltäglichen Erfahrungen mikrosoziologische Begriffskonzepte erforderlich sind. Essed versucht in ihren Arbeiten, eine Theorie aufzustellen, in der Rassismus als Ideologie und soziale Struktur verstanden wird, und um Rassismus, wie er im alltäglichen Leben vermittelt und reproduziert wird, zu erklären. Zu diesem Zweck entwickelte sie das Konzept des alltäglichen Rassismus, konkrete Beispiele dazu wurden systematisch analysiert (vgl. Essed & Mullard 1991: 25). Der von Essed geprägte Begriff „Alltagsrassismus“ bewertet die soziale Praxis einer Gruppe dann als rassistisch, wenn diese ein „Wir“ konstruiert und von dieser Position aus Feststellung von Andersartigkeit, von

negativer oder positiver Wertung und Abweichung von „unserer“ Normalität gegenüber den „Anderen“ machtvoll äußert oder praktiziert, mit der Folge, dass die so Kategorisierten ausgeschlossen werden. Dazu dienen die von einer sozialen Gruppe verinnerlichten und geteilten einfachen Symboliken. Unter „Alltagsrassismus“ werden verschiedene alltäglich ausgeübte Formen des Rassismus verstanden, z.B. abwertende Sprüche, unzureichende Förderung im Schul- und Bildungssystem, dementsprechende Benachteiligung auf dem Arbeitsmarkt, Ausschließung von ökonomischen Ressourcen, Ignorieren von als „fremd“ definierten Personen, wobei in der Konstruktion von „Fremden“ stets das konstruierte Bild von „weißen“ Deutschen als Gegenbild fungiert, Diskriminierung bei der Wohnungs- und Arbeitsplatzsuche durch die Vorrangsregelung für Arbeitnehmer mit EU- und deutscher Staatsangehörigkeit etc. Meistens glauben die Beteiligten daher fest daran, tatsächlich nicht rassistisch zu sein. Nach den Erkenntnissen der kritischen *Weißseinsforschung* wird beispielsweise „Weiße“ in Deutschland als bestimmende Norm wahrgenommen. Fatima El-Tayeb sieht sich Angehörige dieser Gruppe als die „Dominanzkultur“²¹ und haben eine dominante „weiße“ privilegierte Position, die erst durch Abgrenzung geschaffen wird. Dabei setzen sie sich in ein bestimmendes Verhältnis zu dem Besonderen, Minderen, Anderen und eben Fremden und erfahren darüber sich selbst als etwas Eigenes. Sie erleben sich als das einzig Wichtige, als das Eigentliche und definieren sich so über Andere. Anstatt des Weißseins wird nur das wahrgenommen, was nicht weiß ist. El-Tayeb vertritt die These, dass ausgrenzendes Verhalten hier nicht unbedingt absichtsvoll geschieht, sondern zumeist von „Weißen“ selbst im Alltag nicht wahrgenommen wird. Sie bezeichnet das als „Farbenblindheit“ (vgl. Essed & Mullard 1991: 18-25, vgl. El-Tayeb 2005: 7-9, vgl. Eggers et al. 2005: 13, vgl. Jäger 1992 und 1991).

„Unter indirekter Diskriminierung verstehen wir gleiche Behandlung unter gleichen Umständen, aber bei ungleichen sozialen Bedingungen. Indirekte rassistische Diskriminierung ist der Ausdruck einer wissentlichen oder unwissentlichen Vernachlässigung der spezifischen Bedingungen, die die soziale Realität der Schwarzen und immigrierten Menschen bestimmen. Indirekte rassistische Diskriminierung ist typisch für Gesellschaften, in denen die Weißen als Normgruppe angesehen werden, auf deren Grundlage Einheitsregeln aufgestellt und zur Gesetzmäßigkeit erhoben werden“ (Essed & Mullard 1991: 22).

Essed, Miles wie auch das Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung stellen in ihren Studien an Hand zahlreicher Beispiele, vorwiegend aus Deutschland, Holland und anderen europäischen Ländern, einen engen Zusammenhang zwischen den alltäglichen, subtilen, interaktionalen Diskriminierungen und den institutionellen und strukturellen Formen von Alltagsrassismus her (vgl. ebd. 13-25, vgl. Jäger 1991, 1992, 1993, 2002). In der Unterscheidung zum Rassismus als kognitiver Repräsentation führt Miles den Begriff der „rassistischen Ausgrenzungspraktiken“ ein. Darunter versteht er, „[...] eine näher bezeichnete Gruppe, (die) bei der Zuteilung von Ressourcen oder Dienstleistungen nachweislich ungleich behandelt wird, [...] in der Hierarchie der Klassenverhältnisse systematisch über- oder unterrepräsentiert ist“ (Miles 1992: 104). Als besondere Analysekategorie definiert Miles den institutionellen Rassismus als Prozess, in dem „Ausgrenzungspraktiken aus einem rassistischen Diskurs entstehen“ und „ein explizit rassistischer Diskurs dergestalt abgewandelt wird, dass der direkt rassistische Inhalt verschwindet, während die ursprüngliche Bedeutung sich auf andere Wörter überträgt“ (ebd. 113). Dieser „institutionelle Rassismus“ erlaubt eine Charakterisierung rassistischer Ausgrenzungspraktiken auch in den Fällen, in denen unter Verleugnung des eigenen Rassismus oder mittels einer explizit antirassistischen Argumentation Ausgrenzung praktiziert wird. Otyakmaz hebt hier hervor, dass nicht nur die offen rassistisch motivierten Gewalttaten als rassistisch einzustufen sind, sondern auch das Fernhalten von MigrantInnen von politischer Mitbestimmung, und das auch dann, wenn diesem Vorgehen andere als explizit rassistische Argumentationsmuster zu Grunde liegen.

²¹ Der Begriff „Dominanzkultur“ wurde von Rommelspacher (1998) geprägt.

Außerdem erscheint es ihr möglich, mit Hilfe der Kategorie „institutioneller Rassismus“, Ausgrenzungspraktiken in Gruppen mit nicht rassistischem oder deklariert antirassistischem Selbstverständnis zu untersuchen. Hier ist z.B. an die unzureichende Repräsentanz von Migranten in antifaschistischen Gruppen zu denken. Außerdem ist diese Analyse­kategorie für die Untersuchung des Diskurses über Migranten notwendig, bei dem die Kategorie „Rasse“ längst durch den Kulturbegriff ersetzt worden ist (vgl. Otyakmaz 1995: 24f). Demnach kann gesagt werden, dass *struktureller* und *institutioneller Rassismus* und *Alltagsrassismus* gegenüber rassialisierten, kulturalisierten oder ethnisierten Personen in öffentlichen Diskursen, ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, systematisch praktizierte, benachteiligende Handlungspraxen sind. Durch Handlungen selbst wie auch durch ihre nicht beabsichtigten Folgen muss Personen der Zugang zu bestimmten Positionen innerhalb einer gesellschaftlichen Hierarchie oder zu bestimmten Dienstleistungen erschwert werden, oder eine Gruppe auf Grund dessen in bestimmten negativen Kategorien überdurchschnittlich häufig auftauchen. Schließlich, in Anlehnung an Essed, möchte ich behaupten, dass nur durch erweiterte Kenntnisse, die auf systematischen, die Praxis betreffenden Vergleichen basieren, die Angehörigen dominierter Gruppen die rassistische Diskriminierung in ihren impliziten Formen erkennen können. Die Autorin lässt sich daher von einem makrosoziologischen Rassismusverständnis leiten, um die „impliziten rassistischen Diskriminierungen als Handlungsweisen, die rassistisch-ethnische Ungleichheiten festigen und verstärken, zu verstehen, weil sie in einem Klima erzeugt werden, in dem Rassismus durch den common sense reproduziert wird“ (ebd. Essed & Mullard 1991: 24).

4.3 Kultur, Differenz und Ethnizität als funktionales Äquivalent des Rassenbegriffs innerhalb des kulturellen Rassismus

In einem geschichtlichen Abriss der europäischen Darstellungsformen des/der Anderen, zeigt Miles auf, dass die kognitive Konstruktion des/der Anderen immer in einem spezifischen historischen Kontext stattgefunden hat. Sie greift stets auf vorliegende Muster in der Gesellschaft zurück und wandelt jene vor dem Hintergrund der aktuellen gesellschaftlichen Realität und der aktuellen ökonomischen Klasseninteressen ab. Dabei stellt Miles heraus, dass bei „Europäern wie auch anderen Bevölkerungen neben äußerlichen Merkmalen, wie die Hautfarbe, auch kulturelle Merkmale bis zum Ende des 16. Jahrhunderts in der Darstellungsform des/der Anderen dominierten“ (Miles 1992: 55f, 132ff, 173). Der Beginn des europäischen Kolonialismus markiert jedoch einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Darstellungsweise des/der Anderen. Laut Geiss vollzieht sich in der folgenden Zeit auch die Transformation des seit der spanischen Reconquista existierenden Rassenbegriffs hin zum Aufstieg des Rassismus in Europa und den europäischen Kolonien (Geiss 1989: 141ff). Er behauptet, dass jedoch erst „der Rassismus der Neuzeit“ sie „theoretisch zu ganzen Gedankensystemen“ bündelte (ebd. 49). Viele Autoren formulieren einen Determinismus zwischen Kolonialismus und der Entstehung des Rassismus als legitimierende Begleitideologie:

„Der Rassismus [trägt] den Charakter einer Ideologie [...], die darauf abzielt, zugunsten des ökonomischen Profits einer Minderheit bestimmte Kastenunterschiede zu schaffen oder zu perpetuieren, und zwar ganz gleich, ob es darum geht, den Zusammenhalt einer zur ‚Herrenrasse‘ ernannten Nation zu verstärken, [oder] Kolonisierten das Gefühl einer hoffnungslosen Unterlegenheit gegenüber ihren Kolonisatoren einzuprägen“ (zit. nach Leiris 1979 in Otyakmaz 1995: 29).

„Unsere Soldaten in Übersee lehnen den Universalismus des Mutterlandes ab und wenden auf die menschliche Gattung einen numerus clausus an: weil keiner seinesgleichen ausplündern, unterjochen oder töten kann, ohne ein Verbrechen zu begehen, erheben sie es zum Prinzip, dass der Kolonisierte kein Mensch ist. [...] es ist der Befehl ergangen, die Bewohner des annektierten Territoriums auf die Stufe eines höheren Affen hinabzudrücken, um dem Kolonialherren die Rechtfertigung zu geben, dass er sie wie Arbeitstiere behandelt“ (Sartre in Fanon 1971: 13).

Obwohl Miles der europäischen Expansion ebenfalls einen wichtigen Anteil am Entstehen des Rassismus beimisst, warnt er doch davor, den Kolonialismus als alleinigen Faktor für dessen Aufstieg anzusehen (vgl. Miles 1992: 38, 53). „Darstellungsformen der Gegenwart sind immer das Produkt eines historischen Vermächnisses und einer tätigen Umwandlung vor dem Hintergrund jeweils herrschender Umstände, zu denen auch Klassenverhältnisse gehören“ (ebd. 54). Je nach gesellschaftlichem Interesse unterliegt die Gruppe, auf die rassistische Bilder projiziert werden, einer dem Ausgrenzungsziel angemessenen Veränderung. Genauso können derselben Gruppe im Laufe der Zeit unterschiedliche rassistisch motivierte Eigenschaften zugeschrieben werden (ebd. 112). Neben den Inhalten des rassistischen Diskurses können auch die Begrifflichkeiten, mit denen er geführt wird, je nach historischem Kontext einer Veränderung unterliegen. Obwohl der Rassendiskurs selbst erhalten bleiben kann, können sich die Begriffe wie Rasse, Kultur, Nationalität und Ethnie überschneiden oder in ihrem Bedeutungsgehalt einander ersetzen. In der historischen Entwicklung kann beobachtet werden, wie der Kulturbegriff zu einem Träger des Rassendiskurses geworden ist.

Da der Rassenbegriff nach 1945 diskreditiert schien, distanzieren sich weite Bereiche der Wissenschaft, der politischen Weltöffentlichkeit und zahlreicher internationaler Organisationen, wie der UNO und UNESCO, von diesem Begriff und hinterfragen wissenschaftliche Rassenkonstrukte, sowohl in ihrer eigenen Struktur und Ideologie als auch im internationalen Rahmen rassistischer Grundhaltungen. So kam es in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zu einem Anwachsen wissenschaftlicher Erkenntnis auf naturwissenschaftlicher wie auch auf geisteswissenschaftlicher Ebene, die zu einer Ablehnung der weiteren Verwendung des Rassenbegriffes führte. Mit den Methoden moderner Genetik erbrachten die Autoren den Beweis, dass kulturelle Gewohnheiten nicht vererbt sind und somit nicht mit physischen Merkmalen in Zusammenhang stehen. Mit einer solchen Trennung von äußerlichen Merkmalen und kulturellen Gewohnheiten blieb zwar grundsätzlich die Rassenkonstruktion erhalten (vgl. Otyakmaz 1995: 31), aber im öffentlichen Diskurs ist der Rassenbegriff weitestgehend verschwunden. Die ihm zugeordneten Hierarchien sind jedoch anderen Gruppenkonstruktionen, wie z. B. der Kultur, gewichen (vgl. Geiss 1989: 294).

Angeichts ihrer historischen Analysen prägten Hall (1989) und Balibar (1992) den Begriff „Rassismus ohne Rassen“ als einen Theorieansatz der Rassismusforschung. Dieser Terminus geht dabei von der Existenz eines Rassismus aus, bei dem der Begriff der „Rasse“ nicht verwendet wird. Teilweise werden auch die gleichbedeutenden Begriffe „kultureller Rassismus“ oder „Neo-Rassismus“ verwendet. Nach Hall gibt es im Alltagsbewusstsein vieler Menschen einen „Rassismus ohne Rassen“, der sich als soziale Ausschließungspraxis manifestiert, aber keine ausgeprägte Rassentheorie zur Grundlage hat. Wenn eine ausgrenzende Mehrheitsgruppe die Macht besitzt, eine Minderheit als „nicht normal“ oder „anders“ zu definieren und sie in ihren Lebensbedingungen benachteiligt, kann von Rassismus und von rassistischer Praxis gesprochen werden. Denn dieses Klassifikationssystem dient dazu, „soziale, politische und ökonomische Praxen zu begründen, die bestimmte Gruppen vom Zugang zu materiellen oder symbolischen Ressourcen ausschließen“. Nach Hall hilft der „Rassismus ohne Rassen“, „Identität zu produzieren und Identifikationen abzusichern“. Er sei Bestandteil der Erzielung von Konsens und der Konsolidierung einer sozialen Gruppe in Opposition zu einer anderen, ihr untergeordneten Gruppe. Statt „Rasse“ würden in neu-rechten Ideologien „Ethnizität“ und „Kultur“ als Ersatzbegriffe verwendet, und statt von „genetischem Mangel“ sei von einem „Kulturdefizit“ die Rede (vgl. Hall 1989: 918).

„Dabei werden bestimmte Lebensgewohnheiten, Sitten und Gebräuche einer bestimmten Menschengruppe verabsolutiert und naturalisiert [...], sozusagen als die einzig normale Form zu leben angesehen [...], und andere,

davon abweichende Lebensformen [...] negativ (oder auch positiv) bewertet [...], ohne dass dies unbedingt genetisch oder biologisch begründet wird [...] Auch dies dient der genannten Ausschließung anderer Menschen, der Abgrenzung und der Legitimation, die Anderen zu bekämpfen“ (ebd. 1989: 913-921).

Wie Hall betont Balibar auch die damit einhergehende Naturalisierung des Kulturellen, wodurch diesem jegliche Veränderungsmöglichkeit entzogen wird. Er versteht darunter Folgendes:

„Ideologisch gehört der gegenwärtige Rassismus in den Zusammenhang eines 'Rassismus ohne Rassen', [...] eines Rassismus, der - jedenfalls auf den ersten Blick - nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf beschränkt, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweise und Traditionen zu behaupten“ (Balibar & Wallerstein 1992: 28).

Fredrickson argumentiert auf gleiche Weise, dass diese Vorstellung von der Kultur, die nicht als historisch bedingt und als veränderbar betrachtet wird, zur Verdinglichung und Essentialisierung der Kultur führt. Kultur wird danach „zum funktionalen Äquivalent des Rassenbegriffs“, was er als „kulturellen Rassismus“ bezeichnet (vgl. Fredrickson 2004: 16). In den aktuellen Migrations- und Zuwanderungsdiskursen sowie beim „kulturellen Fundamentalismus“ in Deutschland geht es nicht mehr um einen Schutz der Rasse, sondern um eine „historisch verwurzelte, homogene Nationakultur“, um die Unvereinbarkeit verschiedener Kulturen und um die Notwendigkeit, die angestammte Kultur und Identität „vor kultureller Invasion zu bewahren“. Dadurch wird eine neue „Exklusion im Namen der Kultur“ eingeführt (Ghorashi 2007).²² Magiros weist darauf hin, dass in der Forschung „Neorassismus“ synonym zum Begriff des „kulturellen Rassismus“ und auch fälschlicherweise der Begriff „Kulturalismus“ verwendet wird. Neorassisten vertreten demnach keinen Kulturalismus im philosophischen Sinne, sondern, gerade entgegengesetzt, einen biologisch begründeten Kulturalismus als „kulturellen Rassismus“. Mittels ihres Kulturbegriffes verfolgen sie die völkischen Lehren weiter und übertragen sie auch auf die Kultur. Das biologistische Denken bleibt unverändert. Der Begriff „Rasse“ wird in dieser Form von Rassismus aufgegeben, „ohne, dass in ihm die Abwertung und Ausgrenzung des ›Anderen‹ an Schärfe“ verliert (Magiros 2004: 166ff). Ähnlich wie die Kennzeichen des Rassismus können auch die Kennzeichen kulturalistischer Konzepte festgehalten werden als:

- *Ethnische Formulierung:* Kultur ist allein mit der (ethnischen, völkischen) Herkunft verbunden.
- *Homogenität:* Alle Mitglieder einer ethnischen Gruppe sollen die gleiche Kultur haben.
- *Reduzierbarkeit:* Die wesentlichen Eigenschaften einzelner Menschen sind auf die kulturellen Eigenschaften einer Gruppe beschränkt.
- *Starrheit:* Kulturen sind nicht oder nur über lange Zeiträume (im Rahmen von Generationen) veränderbar.

Solche naturalisierenden und biologisierenden Tendenzen sind in Gestalt der „Kulturalisierungen der Differenz“ zunehmend in den Ideologien der Neuen Rechten wiederzufinden. Dieser naturalistische Kultur- oder Differenzbegriff betont nur die Unveränderbarkeit und Unvereinbarkeiten von Gesellschaften, Kulturen und Differenzen. Auf diese Weise werden Menschen als passive Kulturträger betrachtet anstatt als aktive Kulturträger, die Kulturen ihrer Umwelt auch verändern. Zu Recht schreibt Hakan Gürses, dass mit der Ablehnung eines Begriffs nicht seine sprachliche Funktion und ebenso wenig die ihn hervorbringende rationale und sprachliche Ordnung getilgt werden kann. Er behauptet auch, dass man beim Gebrauch des Kulturbegriffs feststellen kann, dass er in vielerlei Hinsicht den Rassebegriff ersetzt. Demgegenüber vertritt er die Meinung, dass der politische Einsatz des Kulturbegriffs in kolonialistischen oder neo-rassistischen Kontexten diesen nicht von vornherein obsolet machen muss. Denn derselbe Begriff wird auch für emanzipatorische oder antirassistische Zwecke

²² siehe auch viele andere Autoren im Zuwanderungsdiskurs wie Ha 1999, 2005, 2007.

verwendet. Im Rahmen kulturwissenschaftlicher und philosophischer Debatten wird der Kulturbegriff gleichzeitig als Determinante wie auch als Determiniertes eingesetzt. Allerdings findet er die Instrumentalisierung des Kulturbegriffs durch neo-rassistische oder neo-kolonialistische Theorien und ihren verherrlichenden Gebrauch in politisch aktuellen Debatten, wie im Kolonialismus, problematisch. Er argumentiert in Bezug auf die Differenz weiter: Kulturelle Differenz diene als Paradigma bei der Formulierung jeder Differenz, und jede Differenz werde allmählich auf die Kultur zurückgeführt oder als eine in letzter Instanz kulturelle entschlüsselt. Die Artikulation jeder (kulturellen) Differenz bringe eine (kulturelle) Identität hervor. Der neo-rassistische Slogan „Recht auf Differenz“ begleitet den Zwang zur ethnisch-kulturellen Identität und findet in diesem Kulturbegriff einen guten Nährboden. Wer heute über kulturelle Identität rede, für den Kulturerhalt plädiere, ohne auf die problematischen Funktionen des Kulturbegriffs zu verweisen, mache sich verdächtig. Der traditionelle Rassismus werde durch einen differentialistischen Neo-Rassismus abgelöst, kulturelle Differenzen verabsolutiert (vgl. Gürses 2003: 13-34). Balibar nennt dieses Phänomen „differentiellen Rassismus“:

„einen Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenz ist; einen Rassismus, der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf ‚beschränkt‘, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten“ (Balibar 1989: 369).

Miles definiert diese Praktiken als Formen der Institutionalisierung von Rassismus, bei denen

„Ausgrenzungspraktiken aus einem rassistischen Diskurs entstehen, [...] ein explizit rassistischer Diskurs dergestalt abgewandelt (wird), dass der direkt rassistische Inhalt verschwindet, während die ursprüngliche Bedeutung sich auf andere Wörter überträgt“ (Miles 1992: 113).

Der Kulturbegriff ersetzt den Begriff der Rasse, um den Tenor einer rassistischen Weltanschauung zu verschleiern. Otyakmaz schreibt an dieser Stelle, in Anlehnung an Finkelkraut (1990), dass der institutionelle Rassismus diese Argumentation wörtlich übernimmt und daraus eine scheinbar allen Kulturen innewohnende Tendenz zur Bewahrung ihrer kulturellen Eigenheiten, Traditionen und Identitäten vor der Verschmelzung mit anderen Kulturen ableitet. Damit werden interethnische Auseinandersetzungen und Konflikte zur natürlichen Abwehrreaktion von Kulturen verkehrt, die vor Vermischung bewahrt werden sollen. Aus dem Recht auf Verschiedenheit wird also eine Pflicht zur Kultursegregation. Eine Kategorisierung von Menschen findet jedoch auch nach partieller Tabuisierung des Rassenbegriffes weiterhin statt. Das Denken, welches Menschen nach ihrem Aussehen und ihrer geographischen Herkunft in höher- oder minderwertige Gruppen einteilt, besteht mangels Reflexion und wirklicher Aufarbeitung weiter fort und sucht sich andere Begrifflichkeiten, um vermeintliche Unterschiede zu benennen. Otyakmaz entdeckte in ihrer Studie über die aktuellen Diskurse über türkische MigrantInnen in Deutschland alle drei Punkte von Miles' Rassismusdefinition: *Gruppenkonstruktion*, *Hierarchisierung* und *Ausgrenzung*. Die Wandlung vom Kulturrelativismus, der unter dem Eindruck der rassistischen Verbrechen während des deutschen Nationalsozialismus entstanden war und rassistische Ideologien ein für alle Male zu widerlegen versuchte, zurück zur alten Einteilung der Menschheit in hierarchische Kategorien, d.h. die Wiedereinführung des Rassismus durch die Hintertür, muss in ihrem historischen Kontext gesehen werden (ebd. 37).

Im Zuge politischer Entkolonialisierung in den fünfziger und frühen sechziger Jahren verschärfte sich der Gegensatz zwischen den westlichen Industrienationen und den, von ihnen abhängigen Ländern der sog. „Dritten Welt“ und bestimmte, neben dem „Ost-West-Konflikt“, als „Nord-Süd-Konflikt“ das politische Geschehen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (vgl. Geiss 1989: 294ff; vgl. Poliakov 1992: 137). In den ehemaligen europäischen Kolonien nahmen nationale Befreiungsbewegungen den Kampf gegen die ökonomische und politische Fremdbestimmung auf

und propagierten ein neues, antikoloniales Selbstbewusstsein (vgl. Fanon 1981: 27-73; 158-189).²³ Mit der Gründung der Vereinten Nationen und ihren Unterorganisationen schien sich zunächst ein Zeitalter der internationalen Gleichberechtigung und Zusammenarbeit anzubahnen (vgl. Geiss 1989: 294). In Anlehnung an Leiris argumentiert Otyakmaz, dass zunächst jener Prozess von politischer Entkolonialisierung und dem Streben nach internationaler Gleichberechtigung von einer Wandlung ethnologischer bzw. anthropologischer Gedankengebäude in Europa flankiert wurde, nämlich den Theorien des Kulturrelativismus. Da in dieser Zeit der antikoloniale Befreiungskampf in den französischen Kolonien seinen Höhepunkt erreichte, waren sich französische Strukturalisten jener kulturell zerstörerischen Praxis der Assimilationspolitik bewusst und forderten daher einen Schutz der durch Kolonisation bedrohten Kulturen aus kulturrelativistischer Sicht, ohne diese jedoch unverändert konservieren zu wollen (vgl. Otyakmaz 1995: 33). Dieses, aus der historischen Situation heraus begründete Beharren auf der Erhaltung von Eigenem wie Fremdem, bildete jedoch den Grundstock einer Neuauflage der alten Debatte um Trennung von kultureller Eigenheit bei verschiedener Wertigkeit. In dieser Debatte wich die vormalige rassistische Terminologie lediglich einer ethno-kulturellen Terminologie, die im Kern jedoch nur das Überleben rassistisch-hierarchischer Weltbilder kaschierte. Die im rassistischen Denken stattfindende biologische Kopplung von Phänotypen und menschlichem Verhalten ist zwar durch den Kulturrelativismus grundlegend in Frage gestellt, jedoch nicht aus dem Fundus der Konstrukte und Begrifflichkeiten zum Zwecke der Legitimierung von Ausgrenzungspraktiken getilgt worden. In den Folgejahren wurde der Kulturrelativismus kritisiert oder instrumentalisiert, es wurde versucht, ihn in eine kulturelle Hierarchie zu transformieren und damit alte rassistische Lehren in neuem Gewand zu präsentieren. Insgesamt ist er durch Interpretation oder durch bewusstes Weglassen eines Teiles seiner Gesamtheit in eine rassistisch oder eurozentristisch konstruierte Gruppendominanz überführt worden (vgl. ebd. 34). Kulturrelativisten sahen sich natürlich als Unterstützer der Emanzipationsbestrebungen kolonisierter Völker und formulierten dies sogar als Anspruch an die ethnologische Forschung insgesamt (vgl. 38f). Rassismus setzt zwar die Gruppenkonstruktion voraus, besteht aber in der Zuschreibung negativer Merkmale, die in einem zweiten Schritt eine kulturelle Hierarchisierung ermöglichen. In diesem Sinne verlor sich in der weiteren Nachkriegsgeschichte die postulierte Werteneutralität verschiedener Kulturen schnell. Konservative Anthropologen und Ethnologen behaupteten, eine kulturübergreifende Ethik durch ein Studium der menschlichen Natur und Geschichte entdeckt zu haben. Ihre Überzeugung von den „ewigen Werten“, die nur bestimmten, hoch industrialisierten Kulturen zu eigen seien, erlaubt es ihnen, die zuvor konstruierten Gruppen hierarchisch zueinander zu ordnen, und produziert die Vorstellung von der zur Dominanz bestimmten überlegenen Kultur (vgl. ebd. 36).

Auf der anderen Seite reproduzierte sich in der (post-)kolonialen Phase, aufgrund der fortdauernden ökonomischen Interessen an kolonialen Abhängigkeitsstrukturen, in Europa ein Vorgang, der in ähnlicher Form bereits im 15. und 16. Jahrhundert den Rassismus, u.a. als Gegenideologie zum Humanismus, hervorbrachte. Seine ideologische Funktion bestand u.a. darin, die kolonialen Eroberungen und die mit ihnen einhergehende Unterdrückung, Ausbeutung, Vernichtung etc. zu legitimieren (Poliakov 1992: 72ff; Geiss 1989: 121-170). Um das vorhandene Gefälle ökonomischer Ungleichheit in Form der klassischen internationalen Arbeitsteilung weiterhin ideologisch absichern zu können, musste eine Vorstellung von quasi naturgegebener zivilisatorischer und kultureller Ungleichheit im öffentlichen Denken erhalten bleiben. So trat der

²³ „Da die Kolonialherrschaft total und nivellierend ist, hat sie es in kurzer Zeit geschafft, die kulturelle Existenz des unterdrückten Volkes gründlich zu zerrütten. [...] Nach dem (Befreiungs-)Kampf verschwindet nicht nur der Kolonialismus, sondern auch der Kolonisierte“ (Fanon 1981: 161, 188).

Kulturbegriff an die Stelle des Rassenbegriffs, um die Kluft zwischen Nord und Süd zu verschleiern.

„Das Konzept Kulturhierarchie erlaubt es, die unterschiedliche Verteilung der Güter, die Aufteilung von Macht und Ohnmacht, von Produktion und Konsum, von Armut und Reichtum, nicht als Redistributionsproblem und damit als politisch-ökonomisches in das öffentliche Bewusstsein vordringen zu lassen, sondern an Stelle dessen die Frage von Entwicklung und Unterentwicklung als ein Problem kultureller Rückständigkeit diskutieren zu können. [...] Die Unterentwicklung/Unterproduktivität einer Gesellschaft wird aus dem Kontext globaler Handelsstrukturen herausgehoben, und ihr wird eine kulturelle Komponente attribuiert, die bestimmten Gesellschaften die Bestimmtheit zur Armut als kulturelle Selbstschuld attestiert, die nur um den Preis der Aufgabe der eigenen und Annahme der europäischen Kultur überwunden werden kann. In diesem Rahmen erfüllt der Kulturbegriff nunmehr - mit unterschiedlichen Wertigkeiten verknüpft - die Funktion einer Erklärung für ins öffentliche Bewusstsein eingetretene Phänomene, wie z. B. das ‚Welthungerproblem‘, und lenkt von den eigentlichen Ursachen ab“ (vgl. Otyakmaz 1995: 39f).

Es liegt auf der Hand, dass die kulturellen Verschiedenheiten, die nicht länger als angeboren definiert werden konnten, nun als Unterschiede beschrieben wurden. Sie seien in den verschiedenen Traditionen, sprich der Kultur, als einer gesellschaftlich festgeschriebenen Entwicklung von Menschen unterschiedlicher Herkunft angelegt. Damit findet eine Verschiebung von angeborenen zu erworbenen Eigenschaften statt, gleichzeitig erfahren aber auch die nicht angeborenen, kulturellen Eigenschaften die Konnotation einer gewissen Unabänderlichkeit. Auch Kultur wird damit „aus einem sozialen, historisch sich entwickelnden Prozess zu einer natürlichen Eigenschaft“ (Kalpaka/Räthzel 1990: 15; vgl. Otyakmaz 1995: 40f).

Als Fazit lässt sich das bisher Dargestellte, auch in Anlehnung an die kritische Weißseinsforscherin Eggers (2005), unter vier Hauptpraxen in den Rassialisierungs- und Ethnisierungs- sowie Differenzierungsprozessen zusammenfassen: Die erste Praxis ist die *Markierungspraxis*, worin aus einer hegemonialen Perspektive heraus, in Abgrenzung zur Eigenwahrnehmung subalternen Kategorien, Personen und Gruppen mit Eigenschaften belegt werden.

„Es wird ein Wissen über ihr Wesen erzeugt. In diesem Wissen besteht die Hauptaussage in der Artikulation ihrer Differenz in Relation zu der hegemonialen weißen Gruppe. In einer dichotomischen Anordnung werden ihnen Eigenschaften zugeschrieben, die in Opposition zu den (vermeintlichen) Eigenschaften der weißen Gruppe stehen“ (Eggers 2005: 57).

Die zweite Praxis ist die *Naturalisierungspraxis*, worin die erfundenen bzw. konstruierten Eigenschaften durch die Praxis der Differenzierung als naturhaft gedeutet werden:

„Sie werden als unüberwindbarer Teil der Natur von rassistisch markierten Anderen gesetzt. Die auf diese Weise konstruierte Differenz wird festgelegt und verabsolutiert. Mit Autorität ausgestattete hegemoniale SprecherInnen verbreiten rassistisches Wissen (über rassistisch markierte Andere) als Allgemeinwissen und erzeugen somit institutionell abgesicherte Wissenskomplexe“ (vgl. 57).

Die dritte Praxis ist die *Positionierungspraxis*, bei der durch Hierarchisierung die Position des Anderen als komplementär zur eigenen empfunden wird. Die so markierten Subjekte werden in eine untergeordnete Position innerhalb einer hegemonialen Struktur gestellt (ebd. 57f). Als Letztes ist die *Ausgrenzungspraxis* zu nennen, die das Ergebnis der vorherigen drei Praxisebenen ist. Rassismus findet zunächst auf einer kognitiven Ebene statt. Rassistische Ausgrenzung ist die Verknüpfung dieser kognitiven Ebene mit einer „Ausgrenzungspraxis“. Institutioneller Rassismus ist zum einen rassistische Ausgrenzung, bei der das rassistische Denken nicht mehr explizit vorhanden ist, und zum anderen rassistisches Denken, das erhalten bleibt, während die Begrifflichkeiten geändert werden. Miles' Rassismusdefinition eröffnet durch die Trennung von rassistischen Kognitionen und rassistischen Praktiken die Möglichkeit einer genaueren Analyse von verschiedenen Rassismen. So erlaubt es die Verwendung der Rassismusdefinition nach Miles zu sagen, dass eine unterdrückte Gruppe auch rassistisch sein kann, aber im Gegensatz zu einer mächtigeren Gruppe strukturell wenig Möglichkeiten hat, dies mit Ausgrenzung zu koppeln. In den

Ausgrenzungspraktiken liegt auch die Macht, die bei Miles nicht explizit erwähnt wird. Sie stellt aber die Voraussetzung für die Ausbildung einer „Ausgrenzungspraxis“ dar. Die ausgrenzende Gruppe besitzt die Macht, über Ein- oder Ausgrenzung der/des Anderen zu befinden und ihr/ihm einen Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie zuzuweisen. Die Ausschlussrealitäten können auf der Grundlage einer natürlich erscheinenden hierarchischen Ordnung erklärt werden. Das hegemoniale weiße Zentrum kann somit unbenannt bleiben und dann sogar als eine neutrale Instanz funktionieren (ebd. 64). Zuletzt möchte ich auf die Verleugnung von Rassismus hinweisen. Formen der Unsichtbarkeit der Kategorie des Weißseins bietet dem weißen Subjekt (Akteur) die Möglichkeit, seine eigene – real gegebene – Machtposition zu relativieren oder gar abzustreiten. Arndt sieht hierin eine weitere „Machtfunktion des Weißseins“, die dem Einzelnen das Privileg verschaffe, sich durch Unsichtbarmachung und Relativierung der Reflexion über die eigene gesellschaftliche Position zu entziehen. Unterschieden werden muss nach Arndt zwischen dem

„Postulat der Aufklärung ‚Wir sind doch alle gleich‘ und der realen Gegebenheit von Ungleichheit. Das richtige Postulat der Gleichheit könne dazu dienen, die realen Gegebenheiten von Ungleichheit und die Prozesse ihres Zustandekommens zu ignorieren“ (vgl. Arndt 2005: 340).

Der Kulturbegriff ist von der Annahme geprägt, ein Mensch fände bei seiner Geburt als Mitglied einer beliebigen ethnischen Gruppe bestimmte Kulturmerkmale vor, die er übernimmt und behält. Bestimmte Eigenschaften, die vormals als angeborene, feste Rasseigenschaften gekennzeichnet wurden, finden sich heute nebeneinander als Kulturmerkmale wieder, sie werden im Rahmen des europäischen Wertesystems als bessere und schlechtere Eigenschaften kategorisiert und verschiedenen ethnischen Gruppen attribuiert. Das Konzept Kulturhierarchie hat noch in einem weiteren Bereich seine Funktionalität zum Zweck politisch-ökonomischer Ausgrenzung unter Beweis gestellt. Neben der geschilderten Entwicklung von Welthandel, ökonomischer Krise und politischer Unterdrückung in den abhängigen Staaten, ergab sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Anwachsen weltweiter Wanderungsbewegungen in eine Richtung, die dem Gefälle von Reichtum und Armut entgegenläuft. Eine Funktion rassistischer Ausgrenzungspraktiken kann in der Verhinderung sozialen Aufstiegs einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe liegen. Es kann daraus gefolgert werden, dass die MigrantInnen aus „Billiglohnländern“ auch im Einwanderungsland nicht die Chance zum sozialen Aufstieg erhalten sollen. In Europa reproduziert sich daher der oben geschilderte Prozess der weltweiten Ausgrenzungspraxis von Menschen in abhängigen Ländern nun als europäische Binnenvariante desselben Phänomens im Umgang mit den MigrantInnen als angeworbenen Arbeitskräften oder auf der Flucht vor den Zuständen in ihrem Herkunftsland (vgl. Miles 1992: 104-105 vgl. Otyakmaz 1995: 41). Mit diesen Phänomenen werde ich mich in den folgenden Abschnitten eingehender beschäftigen.

5 Postkoloniale Kritik an Deutschland

5.1 Eingebundenheit der Lesarten

Ich versuche im Folgenden einen Überblick zu geben, um die verschiedenen Ansätze der postkolonialen Kritiken für die „abendländische“²⁴ Psychologie fruchtbar zu machen. So führe ich in dieses relativ neue Feld ein, welchem ich eine wichtige Funktion zuweise, da die aus postkolonialen Perspektiven generierten Ideen es ermöglichen, die ehemaligen Forschungsobjekte als Subjekte zu begreifen bzw., dass MigrantInnen, die sich in abendländischen akademischen Diskursen der Psychologie nicht wiederfinden, selbst zum Subjekt werden können. Sich zu verorten, zu kennzeichnen, wer von welchem Ort und mit welcher Stimme spricht, ist ein tragendes Element vieler Ansätze der postkolonialen Theoriebildung bzw. des Wissenschaftsverständnisses, das viele ihrer VertreterInnen teilen. Damit ist das erste Stichwort zum Motiv und zum Ziel bereits genannt.

In Anlehnung an Foucault (1976), Said (1978) und Park (2001) behaupte ich in dieser Arbeit, welche die westeuropäische Wissensproduktion und das Bewusstsein über Rasse und Kultur aus den postkolonialen Perspektiven als Untersuchungsgegenstand im Blick hat, dass Wissensproduktion in den jeweiligen Kontext eingebunden stattfindet. Jedes akademische Wissen wird u.a. in einer Matrix der Macht produziert und ist als Ausdruck dieser Macht produktive Praxis, welche die Phänomene, die sie zu untersuchen vorgibt, in beträchtlichem Maße miterzeugt (vgl. Park 2001: 11). Aus der Position einer „nicht-westlich-queeren Migrantin“, die als „die Andere“, oder „eine andere Deutsche“ (Mecheril 1999) konstruiert werden kann, behaupte ich, dass bislang innerhalb von eurozentrischen, sozialwissenschaftlichen Diskursen um „Rasse“ und „Kultur“ der weiße Standpunkt als neutral dargestellt worden ist, ohne Berücksichtigung der eigenen Rasse und Kultur (vgl. Phoenix 1998). Aus dieser ethnozentrischen Perspektive erscheinen jeweils nur „die Anderen“ als KulturträgerInnen. Sie sind „anders“ und in ihrer Differenz zumeist defizitär. Durch diesen Mechanismus können MigrantInnen Identitäts- und Kulturkonflikte zugeschrieben werden (Park 2001: 5, Otyakmaz 1995). Daran wird deutlich, warum der Kennzeichnung der eigenen Position Bedeutung beigemessen wird oder vielmehr, warum diese Arbeit den Charakter eines Plädoyers für eine radikale Umstrukturierung der akademischen Psychologie trägt. Mein Anliegen ist es, hier zu zeigen, dass jede Forschung von einem bestimmten Weltverständnis, einem Weltbild getragen wird, ohne dass dieser Umstand innerhalb der westlichen Forschung ausreichend mitberücksichtigt wird. Diesem Weltbild kommt implizit eine Funktion zu, welche unter Umständen von gesamtgesellschaftlicher und gar welthistorischer Bedeutung ist. In Anlehnung an die im Westen vorherrschenden Weltbilder der jeweiligen Zeit, in welchen sich die Forschenden bewegen, ist eine Verfangenheit in diese zwangsläufig gegeben.

Die machtvollen Praxen des Zentrums strahlen bis heute in die Peripherie aus, organisieren diese und haben kaum vorstellbare Auswirkungen (vgl. Staueble 2001). Hiermit wird nicht

²⁴ Der Begriff „Abendland“ für die nordatlantischen Länder, Neuseeland und Australien unterstreicht den märchenhaften Charakter in Bezug auf die Konstruiertheit der Geschichten und Mythen des Westens; wobei der größte und vorherrschende Mythos der der Rationalität sein dürfte. Im weiteren Verlauf werden die Begriffe „westlich“, „abendländisch“ und „nördlich“ synonym verwendet und grenzen damit die ehemals kolonisierenden Länder von den ehemals kolonisierten Ländern ab bzw. unterscheiden auf diese Weise die sog. Dritte Welt von der sog. Ersten Welt. Im „Westen“ leben nach Parks Begriffsbildung die „Menschen des Westens“; ein Synonym zu den „Menschen des Nordens“, die sie von den „Menschen des Südens“ abgrenzt. Dabei ist sie sich des Umstandes bewusst, dass diese Hilfskonstruktionen unausgereift sind, da viele Länder und Nationen in diese beiden Kategorien nicht dezidiert einzuordnen sind, quasi nicht verhandelbar bleiben bzw. während des Prozesses des Lesens erneut ausgeblendet werden können. Geographisch bezieht sie sich damit auf Europa und Nordamerika, im weitesten Sinne schließt das Neuseeland und Australien mit ein (Park 2001: 10).

behauptet, dass die Welt über eine homogene Peripherie verfügte. Allerdings wird unterstellt, dass derartige Repräsentationen im Westen, dem „Abendland“ vorherrschen. In diesem Zusammenhang ist beispielsweise der traditionelle akademische Identitätsbegriff, der mit essentialistischen Vorstellungen von Identität arbeitete, zu nennen. So einer Vorstellung von Identität kam implizit eine gewisse Funktion zum Erhalt des Status quo der Zustände und Verhältnisse auf dieser Welt zu:

„Als weiße Wissenschaftler, als Angehörige von Kollektiven, die als (Kolonial-)Herren der Welt mit einem ideologisch nicht-explizierten Unterbau - und zwar dem Glauben an ihre eigene kulturelle Höherwertigkeit ausgestattet waren - verstanden sie sich selbst als Individuum dergestalt, dass sie über ein Zentrum, eine originäre Essenz, verfügten. So wie sie sich selbst ‚zentriert‘ konstruierten, als ein identitätszentriertes Individuum verstanden, schufen sie regelrecht eine Welt mit einem Zentrum, in dessen Zentrum wiederum sie sich selbst sahen“ (Park 2001: 6).

Aus diesem Grund birgt die Anwendung des traditionellen Identitätsbegriffs auf bestimmte Menschen oder Subgruppen Probleme in sich. Dieser wird vielen Menschen, die unter den aktuellen Verhältnissen leben, nicht gerecht. So muss sich die Art und Weise, wie Identität konstruiert wird, zwangsläufig in Abhängigkeit von den Gegebenheiten der Welt und wie diese erfasst werden, verändern. Dies macht auch deutlich, welche machtvollen Auswirkungen die Art und Weise haben kann, wie im Westen ein Begriff gedacht wird und wie weit die Ausläufer reichen, wie gewaltbeladen er sich auf die auswirkt, die den „Rest der Welt“ darstellen. Dieser Identitätsbegriff ist doch nur ein gutes Beispiel für ein allgemeines Problem, dem Foucault unter folgender Fragestellung nachgeht: „Wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die zumindest für eine bestimmte Zeit mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und Institutionen gebunden?“ (Foucault 1977: 8 zit. in Park 2001: 11).

Neben dem Identitätsbegriff kann auch der politische Entwicklungsbegriff erwähnt werden, der in größerer Dimension festlegt, was bzw. welche Länder als unterentwickelt definiert werden und welche vorgeblichen Defizite sie von den entwickelten Ländern unterscheiden. Die Vorstellung, dass ganze Länder oder Nationen als unterentwickelt gelesen werden können, hat weitergehende Implikationen. Diese Lesart endet nicht an den Landesgrenzen, sondern wird implizit auch konsequenterweise in die „Menschen des Südens“ eingeschrieben, oder gerade davon wird Abstand genommen, so Park. Den Begriff „Menschen des Südens“ benutzt sie in Abgrenzung zu den „Menschen des Westens“, deren Wurzeln im „Abendland“ liegen. Durch diese Begriffe soll die Zugehörigkeit und der Zugang zu bestimmten ökonomischen Ressourcen und die Verwobenheit von Machtbeziehungen und politischen Implikationen zum Ausdruck gebracht werden. Hier wird die Produktion dessen betrieben, was ich als „westliche Wissenschaft“ oder „westliche Lesart“ bezeichne. Denn es sind genau die Menschen aus den sog. Entwicklungsländern, die selbst als „nicht entwickelt“ gelesen werden, von denen im Zuge dessen vermeintlich nicht profitiert werden kann und die aufgrund dessen abgewehrt werden, denen der Zugang in den Norden für gewöhnlich verwehrt bleibt.²⁵ Park behauptet in diesem Zusammenhang, „dass aus den jeweiligen Konzeptionen von Unterentwicklung eines Landes implizit Zuschreibungen in Bezug auf die so genannten Menschen des Südens abgeleitet werden. Dieser Umstand hat im Alltag konkrete Auswirkungen auf ihr Leben und bedingt, dass sie Prozesse der Identitätsbildung in einer Form gestalten müssen, die zu fassen mit dem traditionellen Identitätsbegriff unmöglich ist“ (Park 2001: 12). Parks Meinung nach hat bisher kein wirklicher Paradigmenwechsel stattgefunden, obwohl

²⁵ z.B. TunesierInnen, NepalesInnen etc., um nur ein banales Beispiel aus der alltäglichen Lebenswirklichkeit anzuführen. Alle Menschen, die nicht im Besitz eines Pases einer westlichen Industrienation sind, müssen beispielsweise eine Einladung von einem Gastgeber aus dem Norden vorweisen können, um ein Visum zu beantragen. Trotzdem ist das Vorhandensein einer Einladung kein Garant dafür, dass das Visum auch gewährt wird. Wohingegen oftmals Menschen aus Japan oder den Vereinigten Staaten von Amerika bei ihrer Einreise in die BRD noch nicht einmal einen Einreisestempel in ihren Pass bekommen, so dass sie, unabhängig von der Länge ihres Aufenthaltes, im Fall einer Kontrolle stets behaupten können, sich erst seit wenigen Tagen im Land zu befinden (Park 2001: 11).

dieses behauptet wurde. Trotz der Deklaration einer Veränderung der Begrifflichkeit als Paradigmenwechsel lässt dasselbe Phänomen sich innerhalb der Psychologie mit der vorgeblich neuen Idee von Identitätskonzepten feststellen (ebd. 12).

Viele verstehen die Welt auf eine Art, die sie als „postkoloniale Welt“ bezeichnen, in der die Strategien der Identifikation selbst nicht mehr als Bewahrung einer originären Essenz oder Wesenhaftigkeit gedacht werden können, sondern die nationalen Grenzen des politischen Raums überschreitend begriffen werden müssen – also: global. „Global“ bedeutet hier, dass sich heute Globales und Lokales einander wechselseitig reorganisieren und umgestalten; es ergänzt und ersetzt gleichzeitig den Zentrum-Peripherie-Gegensatz und bezieht sich auf die Wechselbeziehungen, für die Gilroy (1987) den Ausdruck „diasporisch“ verwendet hat: als von „Zerstreuungs- und Minderheitenfahrungen“ geprägt (vgl. Hall 1997: 228). Die Welt in ihrem aktuellen Zustand ist für viele Menschen von einem Zustand des Miteinander-Verflochtenseins geprägt, der auf eine das Leben erschwerende Art und Weise zum Tragen kommt. Solche *postkoloniale Lesart* der Welt will also möglichst vielen Stimmen, die bislang im offiziellen Diskurs nicht repräsentiert waren, Gehör schenken. Mit Hilfe der Strategie der Dekonstruktion sollen Ausschlüsse und Hierarchisierungen, die in vorgeblich neutralen Begriffen enthalten sind und mit denen innerhalb der akademischen Wissensproduktion gearbeitet wird, sichtbar gemacht werden. Innerhalb der Vorstellung von „kultureller Identität“ geht es darum, ein erneutes Psychologisieren zu verhindern und Identität als ein „multiples Unterfangen“ zu begreifen, mit dem ein Subjekt sich strategisch auf dem Feld der „Kultur“ bewegen kann (vgl. Park 2001). Ferner ist es mein Anliegen, Perspektiven zu entwickeln, mit denen man traditionelle psychologische Konzepte hinterfragen kann, um die Grundlage dafür zu schaffen, die Prozesse der Identitätsbildung so zu lesen, wie sie sich in den aktuellen Gegebenheiten der Welt für bestimmte Menschengruppen gestalten.

Im Sinne von Foucault's Geschichtsverständnis (1977) sowie durch die Reflexion von Geschichten können Verschleierungen aufgedeckt werden. Die Welt wird erst durch verschiedene Diskurse konstituiert, die einander überlappen, antagonistisch aufeinander einwirken, parallel zueinander verlaufen, sich durch ihre Vielfalt, Uneindeutigkeit und Widersprüchlichkeit auszeichnen. Dabei ist es nicht zufällig oder unwillkürlich, welche Diskurse sich durchsetzen oder andere überlagern, verschleiern oder unsichtbar erscheinen lassen. Ferner sind die Grenzen der Gesellschaft, die Formen, wie die Welt existiert, eng mit den Grenzen der eigenen Perspektive verbunden. Da ohne ein Verständnis bezüglich der Prozesse der Umwelt, in die der Mensch eingebunden ist, das individuelle Selbstverständnis nicht zu fassen ist, soll die jeweilige Lesart der Welt umrissen werden (vgl. Park 2001: 19). Das Hauptaugenmerk dafür soll hier stärker auf die *Zirkularität des Verhältnisses* gerichtet werden, um die machtvollen Anteile der Subjekte zu betonen. Dem eigenen Selbstverständnis oder der Selbstdeutung wird so zwar eine konstitutive Bedeutung zugesprochen, doch wird genau an dieser Stelle die Zirkularität des Verhältnisses deutlich, „da es prinzipiell unmöglich ist, ein Selbst zu beschreiben, ohne auf das Bezug zu nehmen, was für dieses Selbst die Umwelt bildet. Es wird mit zu einer Frage dessen, auf welche Art und Weise die Welt gelesen wird“ (ebd. 19). Diese Lesart setzt sich aus der Objektivität der Strukturen, aus dem, was sich für die Menschen im Alltag u. a. konkret auf die realpolitischen Gegebenheiten bezieht, aber auch aus der Interpretation dieser Gegebenheiten zusammen. Interpretation meint die Betonung des Teilausschnitts dessen, was die jeweilige Person als wichtig erachtet, die Bedeutung, die aufgrund eines konzeptuellen Schemas einem Text oder Symbol beigemessen wird, unabhängig von dem, was maßgeblich Einfluss auf ihre Lebenswelt ausübt, aber von der jeweiligen Person ausgeblendet wird. Daraus lassen sich für den jeweiligen Menschen unmittelbar die Antworten darauf ableiten, welche Definitionsmöglichkeiten ihr oder ihm

eingräumt werden, welche Möglichkeiten jemandem im Zuge dessen abgesprochen bzw. welche Denkformen im Vorfeld bereits verschleiert und so unmöglich gemacht werden sollen (ebd. 19).

5.2 Postkolonialismus in Deutschland?

Wird die bislang ausgebliebene Entschuldigung gegenüber den Nachfahren der Opfer des deutschen Kolonialismus bemängelt, wird in einer deutschsprachigen Tageszeitung ausgerechnet wieder einmal am hundertsten Jahrestag des Herero-Aufstandes gegen die deutsche Kolonialmacht im heutigen Namibia dafür plädiert, sich der Frage zu widmen, „worauf sich ein linker Patriotismus wirklich stützen“ könnte, nämlich auf die Errungenschaften, die im Rahmen des Nationalstaates in sozialer, rechtsstaatlicher und demokratischer Hinsicht erreicht wurden (vgl. taz-Ausgabe 10./11.01.2004). Hito Steyerl (2003: 38-55), eine der Herausgeberinnen des Sammelbandes zu postkolonialer Politik²⁶, gelangt demgegenüber gerade zur gegenteiligen Forderung, nämlich koloniale Muster als eines von mehreren geschichtlichen Modellen von Dominanz anzuerkennen. Gerade diese sollten auch auf vermeintliche Errungenschaften bezogen werden. Denn das würde selbst im Rahmen der Versuche, *Postkoloniale Kritik* auf deutsche Verhältnisse anzuwenden, zu selten geschehen. In den Kultur- und Sozialwissenschaften und in den Debatten um kulturelle Globalisierung tauchen in der jüngsten Zeit zunehmend die Begriffe „Postkolonialismus“, „postkoloniale Theorie und Kritik“ auf. Aber was ist überhaupt unter „Postkolonialismus“ zu verstehen? Inwieweit ist der Begriff des „Postkolonialismus“ hilfreich, um die Komplexität von kapitalistisch patriarchalen Produktionsverhältnissen, Rassismus, Kolonialismus und Heteronormativität theoretisch zu fassen?

Der Begriff der „Postkolonialität“ beschreibt eine Standortbestimmung und bezeichnet, in Anlehnung an Antonio Gramsci und Louis Althusser, eine „conjuncture“, einen Kreuzungspunkt, an dem sich heterogene soziale Ungleichheitslagen auf der Folie postkolonialer Verhältnisse überlagern (Frankenberg & Mani 1995: 292 in Steyerl 2002). Ähnlich wie beim Begriff der „Postmoderne“ bietet sich hier sowohl eine zeitdiagnostische als auch eine theoretische Auffassung an. Die Auseinandersetzung um „postkoloniale Zustände“ hat vielmehr, wie die Arbeiten von Edward Said und Gayatri C. Spivak zeigen, das Zusammenwirken von materiellen und diskursiven Bedingungen im Machen und Werden von Welt in Bezug auf das imperiale Projekt Europa aufgedeckt. „Post“-Kolonialität umschreibt, wie Edward Said betont, die Setzung von zwei scheinbar unsichtbaren imperialen Autoritäten, der des Wissens und der Macht. Das Präfix „Post“ in Postkolonialismus verweist als Erstes auf die historische Abfolge von Kolonialismus, Imperialismus und gesellschaftlicher Entwicklung nach der Kolonisierung, betont aber zugleich „eine subtile Fortsetzung des kolonialen Erbes“²⁷, d.h. von „nachkolonialen Gesellschaftszuständen“. Zweitens benennt es ein komplexes theoretisches Gebäude, erwachsend aus dem Dreieck *Marxismus* (Kolonialismus- und Imperialismustheorie), *Poststrukturalismus* (Foucault, Dekonstruktion) und *Feminismus* („Third World Feminism“, Postmoderne). Dabei ist zu beachten, dass die kriegerische Aneignung und Ausbeutung von Territorien im Kolonialismus zwar kein spezifisches europäisches Phänomen, aber eine der tragenden Momente der modernen Nationalstaatsbildung in Europa und der damit einhergehenden imperialen Politik ist. Die Expansion Europas²⁸ verfolgte nicht nur die Ausbeutung und Aneignung

²⁶ Theorie und Analysen einer bislang kaum beachteten Denkrichtung in einem Sammelband „Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik“ (Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003).

²⁷ Zum Beispiel hätte der Abzug der britischen Kolonisatoren von Indien keine institutionellen Veränderungen mit sich geführt. Politische Institutionen und das Bildungssystem hätten weiterhin nach dem Prinzip der Kolonialisierung gearbeitet. Für die Intellektuellen Indiens hätte dies bedeutet, eine Ausbildung genossen zu haben, die sprachlich und inhaltlich auf das Wissen der Kolonisatoren hin ausgerichtet gewesen sei (Gutiérrez Rodríguez 2003: 18).

²⁸ Um 1930 standen 84,6 Prozent der Erdoberfläche unter vormals oder noch bestehender europäischer Kolonialherrschaft. Nur Teile von Arabien, Persien, Afghanistan, der Mongolei, Tibet, China, Siam und Japan waren formell keiner

von Arbeit, Ressourcen und Land, sondern auch eine politische und kulturelle Unterwerfung der kolonialisierten Menschen. Das geographische und historische Ausmaß des europäischen Kolonialismus macht es schwer, Kolonialismus als einheitliches Phänomen zu fassen. Es sind jedoch Gemeinsamkeiten bei den kolonialen Regierungs- und Verwaltungsinstanzen auszumachen. Die Kolonialregierungen stellen eine Form imperialer Herrschaft dar und verkörpern das „höchste und letzte Stadium des Kapitalismus“, d.h. die Verflechtung von transnationalem Industrie- und Bankkapital (vgl. Gutierrez Rodriguez 2003: 18ff).

Die koloniale Macht Europas fängt zwar im 20. Jahrhundert an zu bröckeln²⁹, aber noch heute, im 21. Jahrhundert, existieren Staaten, die keine eigenständige nationalstaatliche Souveränität genießen. Auch gibt es noch Staaten, die zwar offiziell unabhängig sind, deren Souveränität jedoch internationalen geopolitischen und ökonomischen Interessen unterworfen ist. An diesem Punkt stellt sich die Frage, ob es angebracht ist, von „postkolonialen“ Bedingungen zu sprechen, oder ob wir heute eher von „neokolonialen“ Verhältnissen sprechen sollten. Nach postkolonialen TheoretikerInnen ist zunächst festzuhalten, dass das Adjektiv „postkolonial“ je nach Bezugnahme auf mindestens drei Gegenstandsebenen verweist: erstens auf eine geographisch-politische Situierung von Subjekten, die sich in der Transition von Kolonialismus zu Postkolonialismus befinden oder in nachkolonialen Gesellschaften leben; zweitens auf die postkoloniale kulturelle, politische, ökonomische und historische Verfasstheit postkolonialer Gesellschaften; und drittens auf Postkolonialität als Bezeichnung für eine „conjuncture“, einen Ort der geopolitischen Verortung. Dieser Ort ist in das Gedächtnis und das Vermächtnis einer kolonialen Vergangenheit und seiner gegenwärtigen Ausformungen und Wirkungsweisen eingewoben (ebd. 20).

Die Auseinandersetzungen mit Postkolonialismus in den Kultur- und Sozialwissenschaften reichen von Literaturanalysen über Archivkunde kolonialer Quellen, Kritik medizinischer Texte, der Dependenztheorie, der postmodernen Kunsttheorie bis hin zum „global feminism“. Unter der Rubrik *Postcolonial Studies* versammeln sich eine Reihe von kulturtheoretischen, sozialhistorischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten, die von der Kritik am europäischen Kolonialismus der 40er und 50er über die Imperialismustheorie der 70er Jahre bis hin zu Auseinandersetzungen um Diaspora, Migration und Rassismus der 80er und 90er Jahre in den westlichen Ländern reichen. Dagegen scheint sich die Arbeit mit den Spuren des Kolonialismus im Werden und Machen von Welt und der Ausformung des heutigen Rassismus im Norden im deutschsprachigen Kontext an zwei verschiedenen Orten zu ereignen. Zum einen im akademisch und kritisch-künstlerischen Bereich, und zum anderen kam es bei TheoretikerInnen und insbesondere feministischen Denkerinnen mit einem Diaspora-, Exil- und Migrationshintergrund angesichts ihrer eigenen Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte und den Rassismuserfahrungen in der Bundesrepublik zu einer verstärkten Rezeption postkolonialer Theorien, insbesondere Schwarze³⁰ deutsche Feministinnen haben auf die koloniale Kontinuität deutscher Geschichte hingewiesen (ebd. 17ff).

In diesem Kontext bewegt sich auch die aktuelle Beschäftigung mit Gesellschaftstheorien und *Postkolonialer Kritik*. Sie möchte zeitgenössische Diagnosen und Kritiken vorstellen, welche die Verhältnisse vor dem Hintergrund der kolonialen Geschichte Europas und der aktuellen Migrationsregime diskutieren. Themenfelder sind überwiegend Migration, soziale Ungleichheit, Bildungspolitik, Gouvernamentalität, Queer-Theorie und Repräsentationspolitiken. Absicht ist es,

europäischen Regierung unterstellt (Fieldhouse 1989: 373 in Gutierrez Rodriguez 2003: 19f).

²⁹ Mit der Erlangung der Unabhängigkeit Haitis 1804 setzt eine Welle von bürgerlichen und revolutionären Unabhängigkeitskämpfen in Afrika, Asien und Lateinamerika ein, die ihren Höhepunkt mit der Erklärungs der Unabhängigkeit Indiens 1947, der Gründung unabhängiger souveräner Staaten in einer Reihe afrikanischer Länder, wie Kamerun und Togo 1960, und schließlich der Befreiung Algeriens von französischer Vorherrschaft 1967 finden (vgl. Gutierrez Rodriguez 2003: 19).

³⁰ Schwarz wird großgeschrieben, da es eine politische Identitätskategorie benennt. Durch die Großschreibung möchte Gutierrez Rodriguez das rassistische Klassifikations- und Rastersystem in Schwarz/Weiß problematisieren.

eine kritische Perspektive auf Entwicklungen und Folgen einer neoliberalen Politik im Zeichen von „Ethnizität, Geschlecht, Sexualität und Rasse“ zu werfen (vgl. Steyerl und Gutierrez Rodriguez 2003: 7ff).

Einige aufgeworfenen Fragen in diesem Diskursfeld lauten: Lassen sich die Begriffe der postkolonialen Theorie, die in den letzten Jahren zunehmend auch im deutschen Kontext rezipiert wurden, auch in letzterem anwenden oder sind sie hier irrelevant? Kann von Deutschland überhaupt als von einem postkolonialen Ort gesprochen werden? Wie können postkoloniale Konzepte auf soziale Bereiche wie Migration oder auf Phänomene wie den in Deutschland virulenten Rassismus und Antisemitismus angewendet werden? Lassen sie sich überhaupt übertragen, oder erfordern die postnationalsozialistischen gesellschaftlichen Strukturen Deutschlands eine völlig andere Herangehensweise? Wie kann das totale Auseinanderklaffen in der Adaption dieser Konzepte im akademisch-kulturwissenschaftlichen Milieu und deren Diskussion und Umsetzung in Aktionsformen von MigrantInnen und Minorisierten verstanden werden? Welcher notwendigen Kritik müssen sie andererseits etwa bezüglich ihrer Tendenz zur Kulturalisierung politischer Konstellationen unterzogen werden? Ist es Zufall, dass Kernbegriffe der *Postcolonial Studies* wie Hybridität ohne Weiteres ins Vokabular des Nützlichkeitsdiskurses über Migration aufgenommen werden und als Werbeslogan für den Standort Deutschland und dessen multikulturelles Potential verwendet werden? Wie kommt es, dass der postkoloniale Diskurs vor allem im kulturellen Bereich in jüngster Zeit auch von staatlichen Stellen stark gefördert wird, während gleichzeitig die Abschiebe- und Kriminalisierungspolitik gegenüber Flüchtlingen sowie Antiislamismuskurse fortgeführt werden? Wie kann dieser Kontext mit den verschiedenen Konzepten des Baukastens postkolonialer Theorie verstanden werden? Inwieweit greifen diese Konzepte überhaupt?

Diese und weitere Fragen werden von den verschiedenen TheoretikerInnen in diesem Feld durchaus uneinheitlich beantwortet. Einige versuchen, Konzepte postkolonialer Diskurse auf lokale Situationen anzuwenden, aber es finden sich auch solche, die den Rahmen postkolonialer Theoriebildung teilweise oder insgesamt in Frage stellen und überschreiten. Insofern stellen sie keine einheitliche Stellungnahme zum ohnehin heterogenen Feld postkolonialer Theoriebildung dar, sondern geben einen Einblick in die Bandbreite der Diskussionen und Praxen um Postkolonialität im deutschsprachigen Kontext. Vor allem beleuchtet werden die Auswirkungen, die postkoloniale Konzepte für das Verständnis und die Transformation der Realität von MigrantInnen und Angehörigen von Minderheiten in Deutschland haben, einer Realität, die durch die Zunahme rassistischer und antisemitischer Gewaltbereitschaft geprägt ist. Bei der postkolonial feministischen Theoretikerin Encarnación Gutiérrez Rodríguez geht es beispielsweise darum, feministische Theorie und *Postkoloniale Kritik* in ein Verhältnis zu setzen. Feministische Konzeptionen von Subjektivität und der Konstruktion von Differenz können anhand ihrer eigenen Ausschlussmuster sowie anhand der Diversität ethnisierter Subjektpositionen entwickelt werden. Diese Ansätze werden jedoch marginalisiert. Dies ist ein Effekt des geopolitischen Kontextes der Wissensproduktion. „Gender“ kann daher nicht ohne eine geographische und politische Dimension gedacht werden.

Die neueren Arbeiten zeichnen die theoretische Entwicklung der *Postkolonialen Kritik* nach. In Deutschland wurde sie, wie Gutiérrez Rodríguez zeigt, einerseits im akademischen Bereich vornehmlich als literaturwissenschaftlich geprägter, angloamerikanischer Export, andererseits in feministischen Diskursen von Migrantinnen angesichts ihrer Rassismuserfahrungen aufgegriffen (Gutiérrez Rodríguez 2003: 18). An letzteren knüpfen auch die meisten Aufsätze an. Kien Nghi Ha arbeitet die kolonialen Muster der deutschen Arbeitsmigration auf und zeigt, wie auch die Wissenschaft als Gastarbeiterforschung oder Ausländerpädagogik an der Ausklammerung der

deutschen Kolonialgeschichte mitgewirkt hat. Mit einer Politik, die das Primat deutscher Interessen im Umgang mit allen „AusländerInnen“ zum Ausgangspunkt hat, konnten sich so koloniale Strukturen und Diskurse tradieren, die auch heute noch die gesellschaftliche Wirklichkeit durchdringen. Das Staatsbürgerschaftsrecht aus Zeiten, in denen Schwarze noch in deutschen Zoos zu besichtigen waren (1913), im Verbund mit Alltagsrassismen machen eine Situation aus, die durch ethnische Diskriminierungen geprägt ist. Ha sieht darin den „Ausdruck eines fundamentalen Demokratiedefizits“ (vgl. Ha 2003: 91). Dass diese gewaltförmigen Auswirkungen von Migrationspolitik auch im postkolonialen Diskurs oft zu kurz kommen, kritisieren vor allem Gutiérrez Rodríguez und Steyerl (vgl. Gutiérrez Rodríguez und Steyerl 2003). Während einige VertreterInnen der postkolonialen Theorie die Möglichkeiten feiern, die in einer Politik der Differenz bestünden, analysiert Steyerl diese Politiken im Kontext von Biopolitik. Das an Foucault angelehnte Konzept der Biopolitik fragt nach der Kontrolle und der Regulierung von Lebensprozessen. Steyerl schildert die deutsche Bevölkerungspolitik als „biopolitisches Experimentierfeld“ (Steyerl 2003: 47) mit verschiedenen Kontinuitäten und Brüchen. Wie Differenzen wahrgenommen und produziert würden, sei ganz in biopolitischen Formen der Herrschaft verstrickt. So auch die postkoloniale Theorie, die gerade auch im Hinblick auf die deutsche Geschichte ohne eine Analyse von Biomacht nicht auskomme.

Neben Arbeiten, die die Adaption und Rezeption postkolonialer Theorie im deutschen Kontext thematisieren und die Frage stellen, inwiefern sie existente Bereiche wie die Migrationsforschung transformieren sollen, oder die für eine fundamentale Transformation und Kritik der Begriffsbildungen der *Postcolonial Studies* plädieren, gibt es vor allem auch Arbeiten, die einzelne Thematiken verhandeln, wie etwa Arbeitsverhältnisse, Repräsentation, feministische Selbstorganisation von Migrantinnen, Rassismuserfahrungen Schwarzer Frauen, Queerness oder die Auseinandersetzung mit Formen der Subjektivierung im Zusammenhang mit Rassifizierung. Weitere Arbeiten behandeln die Frage der Subalternität und ihre Tücken, wenn sie von ihren gesellschaftskritischen und historischen Prämissen abgetrennt und zu einer Figur wird, in der sich der akademische Mittelstand als unterdrückt und unterprivilegiert darstellt. Vor diesem Hintergrund wird die Frage danach gestellt, ob die „postkoloniale Feministin“ oder die „intellektuelle Migrantin“ die Position der Subalternen einnehmen kann. Diese Frage ist ganz klar mit einem Nein zu beantworten, und es ist auch nicht die Intention, sich in die Litanei eines endlosen depolitisierenden und relativierenden Diskurses über die Subalternen im Besonderen und Differenz und Postkolonialität im Allgemeinen einzureihen. Stattdessen sollen die Figuren eines zunehmend in Richtung Differenzverwaltung abdriftenden postkolonialen Diskurses kritisch beleuchtet werden. Das betrifft sowohl ihre kritische als auch ihre affirmative Rolle im Rahmen eines kapitalistischen Verwertungssystems, das auf Differenz setzt und sie in kulturalistischer Form auch weltweit produziert und reproduziert (vgl. Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003, Castro Varela & Nikita Dhawan 2003).

Trotz all der diagnostizierten Eingebundenheit vieler Arbeiten werden aber auch Fragen nach möglichem Widerstand gestellt. Wenn Rassismus vor allem als „diskursives Regime“ (Ferreira 2003: 161) begriffen wird, das die Differenz der/des Anderen erst herstellt, lassen sich auch diskursive Strategien denken, die antirassistisch sind. In einigen Arbeiten werden so anhand von qualitativen Interviews Umcodierungen, gegenläufige Übersetzungen und eigene Markierungen als widerständige Praktiken diskutiert. Allzu optimistisch klingt es dabei allerdings manchmal, wie leicht hier Blicke verweigert und Identitäten verschoben werden können (vgl. Tate 2003). Selbst wenn hin und wieder die Aneignung von Begriffen funktioniert, wie Annette Seidel-Apaci am Beispiel von „Kanak“ zeigt, und dieser mehr als nur ein Widerstand gegen eine entwürdigende Anrede ist (Seidel-Apaci 2003: 208). Die noch von Steyerl und Ha betonte Gewaltförmigkeit ethnischer

Einordnung gerät dabei aus dem Blick. Auch die Analyse künstlerischer Praktiken oder verschiedener Karnevals (Gelbin 2003 und Alleyne-Dettmers 2003) bleiben der symbolischen Ebene verhaftet. Zudem haben solche Arbeiten, besonders die letztere, auch erstaunlich viel zu der Frage beizutragen, ob die Subalterne nun deutsch spreche. Denn diese Frage – „Und was wäre, wenn?“ – ist bislang kaum gestellt worden. Im Jahr der anhaltenden Diskussion um die weitere Beschneidung der Gesetzesvorlage zum Zuwanderungsgesetz sind solche Arbeiten allein deshalb schon wichtige Beiträge. Über den ersten deutschen Kolonialismus würde so wenig geredet, hatte Diedrich Diederichsen einmal geschrieben, weil der zweite seine Sache gründlich gemacht habe. Von den Subjekten, welche die koloniale Erfahrung hätten thematisieren können, waren nicht mehr viele übrig geblieben. Obwohl es immer die als Andere Kategorisierten gab, sind sie als sprechende Subjekte nach wie vor politisch, sozial und symbolisch marginalisiert. Die Debatte um die Nation unter emanzipatorischen Vorzeichen sollte demnach meines Erachtens völlig indiskutabel bleiben, zumindest solange die Ausgeschlossenen als „Andere“ behandelt und weiter ausgeschlossen werden.

5.3 Problematische Rezeptionsweise

In der deutschsprachigen Rezeption postkolonialer Ansätze werden theoretische und künstlerische Ansätze, die aus der lokalen Geschichte von Migration und Minorisierung entstanden sind, so gut wie nicht berücksichtigt. Stattdessen tauchen Migranten und Angehörige von Minderheiten in dieser Rezeption ebenfalls bevorzugt als wortlose und ohnmächtige Gestalten auf. So wird ein Bild hilfloser Subalternität erzeugt, das insgesamt nicht nur die Wahrnehmung von Migranten und Minorisierten, sondern auch alle ihrer Äußerungen prägt (Steyerl 2002). Eine weitere Behauptung über postkoloniale Theoriebildung lautet, dass diese im deutschen Kontext ohnehin nur eingeschränkt relevant sei, da Deutschlands Kolonien kaum der Rede wert gewesen seien und auch die nationalsozialistische Unterwerfungspolitik nicht mit der Problematik eigentlicher Kolonialherrschaft zu vergleichen sei (Bronfen & Marius 1997: 8). Die einzige Möglichkeit der Adaption sei daher die Untersuchung der „Effekte der Massenmigration von Menschen und der globalen Zirkulation von Zeichen, Waren und Informationen“ (ebd.). Was damit gemeint ist, ist nicht etwa der paradoxe Umstand, dass zwar Zeichen, Waren und Personen relativ ungehindert vom Norden in den Süden zirkulieren können - aber nicht unbedingt umgekehrt. Mit den „Effekten globaler Massenmigration“ ist auch nicht die fortwährende neokoloniale Ungleichheit gemeint, die sich auch innerhalb westlicher Gesellschaften in Form kontinuierlicher Ungleichberechtigung von Migranten und Minderheiten reproduziert. Was hingegen mit den Effekten gemeint ist, sind alltägliche Banalitäten von kultureller Hybridität. Dies belege die „Produktivität interner Differenzen“ (vgl. Steyerl 2002).

Dabei lieferten schon in der ersten Phase der Kolonisation Lateinamerikas und Asiens deutsche Handelsgesellschaften den größten finanziellen Beitrag zur Unterwerfung, Ausplünderung und teilweisen Ausrottung der dort lebenden Populationen. Die Afrikaner kamen also nicht zufällig nach Deutschland, sondern im Rahmen eines sich damals globalisierenden internationalen Sklavenhandels, der mehrere Kontinente umspannte. Einen maßgeblichen deutschen Beitrag zur Geschichte der Kolonisation kann nur verneinen, wer solche ökonomische und politische Zusammenhänge gänzlich außer Acht lässt. Auch heute spielen sich Migrationsbewegungen im Kontext eines sich zunehmend globalisierenden Weltmarkts ab (ebd. 2002). Dementsprechend betont Autorin wie Ha (2003) die ökonomischen und politischen Machtgefälle, welche die postkoloniale Situation strukturieren, sowie Kontinuitäten in der ökonomischen Funktion von Einwanderern und Minderheiten als „Konjunkturpuffer“, als industrielle Reservearmee. Es ist daher

„lohnend, nach Verbindungslinien zu suchen. Dadurch wird es möglich, Differenzen wie auch gemeinsame Elemente sichtbar zu machen, die einerseits Aussagen über nachhaltig wirkende Strukturen und epochenübergreifende Diskurse und Praktiken ermöglichen. Wenn wir uns die Ausgangsgrundlage der postkolonialen Migration in der BRD anschauen, dann fallen bereits auf den ersten Blick eine Reihe von historischen, diskursiven und funktionalen Parallelen zwischen sog. Wander-, Fremd- und Gastarbeitern auf, die auf fortgesetzte rassistische Kolonialpraktiken in Deutschland hindeuten“ (ebd.).

Wer zu „kolonialen Präsenzen schweige“, so Ha, solle lieber gar nicht erst anfangen, über Phänomene wie „Hybridität“ oder „Postkolonialismus“ zu sprechen. Nach Ha ist Postkolonialität

„in erster Linie kein chronologischer Epochenbegriff, der die Zeit nach der formellen politischen Unabhängigkeit von der westlichen Kolonialmacht markiert, sondern eine politisch motivierte Analysekategorie der historischen, politischen, kulturellen und diskursiven Aspekte des unabgeschlossenen Kolonialdiskurses“ (Ashcroft 1995 nach Ha 2000: 387).

Sie umfasst nach dieser Lesart *„einen Ort der politischen Verortung. Dieser Ort ist in das Gedächtnis und das Vermächtnis einer kolonialen Vergangenheit und seiner gegenwärtigen Ausformungen sowie Wirkungsweisen eingewoben“ (Gutiérrez Rodríguez 2000b).*

Die Unterschiede zwischen den verschiedenen lokalen „conjunctures“ von Postkolonialität müssen also in einer lokal spezifischen Analyse ermittelt werden. Diese Untersuchung ermöglicht auch die Entwicklung analytischer Instrumente, die den lokalen historischen und politischen Hintergrund von globalisierungsspezifischen Phänomenen der Ethnisierung, Vergeschlechtlichung und klassenspezifischen Verortung in Betracht ziehen. Die Analyse postkolonialer, feministischer und antirassistischer Kritik bedeutet hier, auf den geographischen und politischen Kontext zu achten, in dem sie produziert und durch den sie geformt wird. Dies wird insbesondere dann evident, wenn nicht nur postkoloniale Kontexte im globalen Nord-Westen untersucht werden, sondern diese auch mit feministischen Artikulationen weltweit ins Verhältnis gesetzt werden (vgl. Steyerl 2002).

Die lokalen spezifischen Bedingungen und Kontexte verschiedener kultureller und theoretischer Produktionen müssen ebenfalls berücksichtigt werden. Auch die postkolonialen kulturellen Mischformen des Nordens sind in die Produktionsweisen des globalen Kapitalismus verstrickt und reproduzieren somit existierende Machtgefälle im Kontext internationaler Arbeitsteilung. Soziale Ungleichheit wird als kulturelle Differenz codiert und somit unsichtbar gemacht. Diese stetige Wiederholung kulturalisierter Ungleichheit bildet das Gesetz der „ungleichmäßigen Entwicklung“ des globalen Kapitalismus. Eurozentrische Hierarchisierungen verschiedener postkolonialer Kontexte ahmen somit kulturrassistische Ausgrenzungsmechanismen nach, die ihrerseits wiederum ein fundamentales strukturelles Element globaler kapitalistischer Formen der Verwertung und/oder Ausbeutung darstellen. Spivaks Interesse richtet sich darauf, welche spezifischen Machtverhältnisse es einem Individuum ermöglichen, sich in einer bestimmten Logik zu beschreiben und zu erklären (Gutiérrez Rodríguez 2006).

„In diesem Sinne müssen wir in Bezug auf die Übertragung postkolonialer Ansätze in den deutschen Kontext mit Spivaks Worten also nicht nur fragen: 'Can the subaltern speak?', oder auch 'Can the subaltern speak German?' Die Frage muss vielmehr lauten: 'But even if he or she has been talking on for centuries - why didn't anybody listen?'“ (Steyerl 2002).

5.4 Verleugnete Kontinuitäten

Steyerl spricht zu Recht bei der Aneignung postkolonialer Theorien im deutschen Wissenschaftsbetrieb von einer massiven Verschiebung von Schwerpunkt und Fokus dieser theoretischen Konstellation. Angesichts einer Begeisterung für das Globale geriet ein beträchtlicher Anteil der deutschen Adaptionen zum Versuch, sich als postkoloniales Territorium ohne Kolonie auszurufen. Sie negieren nicht nur die Nachklänge der kolonialen Biopolitik, etwa in der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik und darüber hinaus in anderen politischen und symbolischen Formationen, sondern entledigen sich stattdessen einfach all dieser komplexen

Problematiken samt ihren fortwirkenden Effekten in der Jetztzeit, so Steyerl (Steyerl 2003: 43). In nahezu euphorischer Art und Weise werden die Segnungen von Hybridität, Mischung und Differenz gepriesen, ohne allerdings die biopolitischen Paradigmen zu benennen, in denen diese Begriffe und Diskurse notwendig produziert werden. Diese über weite Strecken ästhetisierende Interpretation von Postkolonialität entsteht vor allem durch die massive Enthistorisierung des Themenfeldes. Hier wird die Fragestellung während der Übersetzung stark verkürzt, denn ein Feld, auf dem die Thematisierung von „Migration, Sklaverei, Unterdrückung, Widerstand, Repräsentation, Differenz, Rasse, Geschlecht, Ort“ artikuliert wird, verwandelt sich in eines, das vor allem durch eine unspezifische und geschichtslose „condition postmoderne“ deterritorialisierter Bedeutungs- und Warenströme charakterisiert wird. Die deterritorisierten Bilderströme wirken auf die Produktion von Körpern und kollektiven wie individuellen Identifikationen und Lebensstilen ein.

Die Rekonfiguration postkolonialer Ansätze muss daher darauf abzielen, kulturindustrielle Produkte selbst als Produktion von Affekten und Subjektivierungen und somit als gegenläufige und ambivalente Fortentwicklungen einer biopolitischen Form von Herrschaft zu verstehen, die andererseits auch oftmals unentwirrbar in eine Politisierung von Leben verstrickt ist. Diese Verstrickung in konkrete biopolitische Denkwelten betrifft auch Kernbegriffe der *Postcolonial Studies*, wie etwa den Begriff der „Hybridität“, der zwar im gegenwärtigen Diskurs vor allem als Schlüsselbegriff kultureller Vermischung verwendet wird, dessen Begriffsgenealogie als Definition von „Rassenmischung“ ihn jedoch als Grundkategorie rassistisch-eugenischer Biopolitik ausweist (ebd. 45, vgl. Ha 2003). Insofern ist auch das Vokabular von Hybridisierung und Kreolisierung, mit dem im postkolonialen Diskurs das produktive Potential der Mischung gelobt wird, mit den binären und ursprungsfixierten Kategorien eines Diskurses durchdrungen, der die biopolitische Kontrolle, Produktion, Hierarchisierung, umfassende Nutzbarmachung und zum Teil auch die gezielte Vernichtung von Leben anstrebt. Die erste Phase der Adaption postkolonialer Ansätze im deutschen Wissenschaftsbetrieb negiert solche Abstammungsnachweise jedoch, und somit auch den Umstand, dass auch ihr eigenes Vokabular von ebenjenen biopolitischen Ideologien durchdrungen ist, deren Kontinuitäten durch den Verweis auf mangelnde Kolonialisierungstätigkeit bagatellisiert werden (vgl. ebd. 46).

Deutschland war gerade während des letzten Jahrhunderts Schauplatz massivster Bevölkerungsverschiebungen und biopolitischer Maßnahmen. Zusammengerechnet muss es sich um Dutzende von Millionen Menschen gehandelt haben, die allein während des 20. Jahrhunderts aus oder nach Deutschland vertrieben, verschleppt, ein- bzw. ausgewandert, importiert oder deportiert worden waren. Trotz solcher Bevölkerungsumwälzungen größten Umfanges wurde bis in die jüngste Vergangenheit hartnäckig bestritten, dass Deutschland überhaupt etwas mit Migration zu tun habe. Nach vorherrschender Ansicht seien die Deutschen ein mehr oder weniger homogenes Volk, und Migration sei eine Angelegenheit der Nachkriegszeit, für die es kaum historische Vorläufer gäbe. Diese selektive Form der Erinnerung entstand als Konsequenz der Entwicklung Deutschlands zu einem biopolitischen Experimentierfeld, das während des letzten Jahrhunderts sowohl innerhalb als auch außerhalb Europas Auslöschung, ethnische Säuberung und Massenwanderungen in ungekanntem Ausmaß, mitsamt ungeheurer bürokratischer Apparate zu ihrer Legitimation, Kontrolle und Regulierung produzierte. Die Politisierung von Leben wurde radikal ethnisiert, vergeschlechtlicht, ökonomisiert und von eugenischen, antisemitischen und rassistischen Vorstellungen durchdrungen (vgl. ebd. 47).

Ein Zusammendenken verschiedener politischer Formationen ermöglicht aber nicht nur, gleichzeitig deren Zusammenhänge, Diskontinuitäten und Widersprüche zu untersuchen. Es könnte in der Konsequenz auch dazu beitragen, weitere implizite Denkfiguren postkolonialer Konzepte in Frage zu stellen. Gerade aus einer deutschen Perspektive zeigen sich auch immer

wieder der partiell reaktionäre Charakter von antikolonialen Bewegungen und ihre Kooperation mit nationalsozialistischer Herrschaft. Diese zerstören den binären Mythos der eindimensionalen Vorherrschaft eines Zentrums gegenüber Peripherien, also einer simplen Opfer/Täter- bzw. Herr/Knecht-Dynamik, die immer wieder in postkolonialen Diskursen reproduziert wird. Ein besonders interessantes Beispiel findet sich in der Diskursarena nach dem Anschlag des 11. September. Hier werden nicht nur ressentimentgeladene Binarismen reproduziert, sondern auch diffuse Bewegungen, wie die der Globalisierungskritiker mit extrem reaktionären und fundamentalistischen Phänomenen, zu einer Querfront gegen einen phantasmatischen Westen zusammengeschmiedet. Analysiert man Diskurse vor dem lokalen Hintergrund, ergibt sich keineswegs eine binäre Gegenüberstellung von Opfern und Tätern, von Zentrum und Peripherie oder vom „Westen“ und dem „Rest“. Stattdessen entsteht das zerklüftete und unübersichtliche Bild eines unentwirrbaren Geflechts, in dem antiwestliche Kräfte der sog. Peripherien auch zu Handlangern und Tätern der Unterwerfung und Ermordung neuer Gruppierungen werden können, und ein binäres Opfer/Täter-Schema nicht nur völlig unangemessen, sondern auch als sentimentale Glorifizierung fundamentalistischer Gegenaufklärung erscheint. Auch in historischen Beispielen durchdringen sich verschiedene politische Formationen und fließen ineinander, sodass ein diffuses Spektrum von Situationen entsteht, die in ihrer Interaktion weder allein mit den Paradigmen der Kolonialismusforschung noch denen der Migrationsforschung, der Antisemitismus- oder Genozidforschung oder mit bereits existierenden postkolonialen Ansätzen zu erfassen sind (vgl. ebd. 49).

Angesichts hochambivalenter Überschneidungen und mehrfach gebrochener Geschichten wird eine Problematik deutlich, die eine einfache Übertragung angloamerikanisch geprägter Konzepte von Postkolonialität außerordentlich schwierig macht. Die genauere Betrachtung des deutschen Kontextes führt nun zur Notwendigkeit einer differenzierten Überprüfung vieler Begriffe, die das theoretische Feld des Postkolonialismus prägen. Was heißt etwa „Kolonie“ in einem Kontext, der seine am weitesten ausgedehnten Eroberungen nicht als Kolonie, sondern in biopolitischer Terminologie als „Lebensraum“ beschrieb? (ebd. 50). Einige TheoretikerInnen versuchen das Feld auf eine Untersuchung enthistorisierter Phänomene der kulturellen Globalisierung zu reduzieren und somit die Fragestellung zu umgehen, was „Postkolonialität“ im deutschen Kontext bedeuten könnte. Als zweite Welle der Adaption postkolonialer Ansätze könnte ein universalistischer Gestus der Aneignung bezeichnet werden, der etwa von Kien Nghi Ha in seiner Definition von „Postkolonialität“ vertreten wird: „Postkolonialität“ sei in erster Linie kein chronologischer Epochenbegriff, der die Zeit nach der formellen politischen Unabhängigkeit von der westlichen Kolonialmacht markiere, „sondern eine politisch motivierte Analysekategorie der historischen, politischen, kulturellen und diskursiven Aspekte des unabgeschlossenen Kolonialdiskurses“ (Ha 1999: 84). Im zweiten Fall wird das Untersuchungsfeld also nicht wie in den ersten Adaptionen verengt, sondern universalisiert, um auch die Spezifika der deutschen Situation zu integrieren (ebd. 50).

Darüber hinaus zirkulieren die Kontinuitäten kolonialer Biopolitik aber nicht nur im lokalen Kontext, sondern auch in globalisierten Medienlandschaften. Um diese Vorgänge in ihrem ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Zusammenhang zu untersuchen, bedarf es jedoch noch mehr als einer Erweiterung und Universalisierung postkolonialer Theorie anhand der spezifischen Probleme, die ihre Übertragung in den deutschen Kontext aufwirft. Denn diese Übertragung zeigt umgekehrt die Notwendigkeit der radikalen Infragestellung ihrer begrifflichen und theoretischen Voraussetzungen. Die Verschiebung der Fragestellung bewirkt somit eine Rekonfiguration des gesamten Feldes, indem das Feld bislang existierender postkolonialer Studien plötzlich wie ein Spezialfall innerhalb einer noch wenig untersuchten Geschichte sich ständig

verändernder biopolitischer Machtverhältnisse aussieht, in denen Brüche und Kontinuitäten ineinander verwoben sind. Im Rahmen einer solchen Aufgabe erweist sich das bislang entwickelte begriffliche Instrumentarium der *Postcolonial Studies* allerdings als unauflöslich in biopolitische Formen der Herrschaft verstrickt. Somit stellt die Rekonfiguration des postkolonialen Ansatzes, das Reflektieren seiner Kernbegrifflichkeiten und deren historische Abstammungsnachweise auch einen Anstoß zu seiner Überwindung dar (ebd. 51).

6 Migrations- und Differenzerfahrungen der deutschen Gesellschaft

*„Irgendwie geht's immer nur [um] eins: Die Deutschen kommen nicht alleine klar. Sie brauchen die Migranten für oder gegen den sozialen Frieden, für oder gegen ihren Rassismus, für oder gegen ihre Standortsicherung.“
(Interview mit AktivistInnen von Kanak Attak, Jungle World 4/20)*

„Mit großem Gezerre wird zu Beginn des neuen Jahrtausends im Land der ewigen Blutsverwandtschaften die Debatte um eine Neuformierung des nationalen Selbstverständnisses geführt: Deutschland wird Einwanderungsland, wer hätte das gedacht? Über den Schein dieser Debatte, über historische Hintergründe und über die Verweigerung, Veränderungen wirklich zu denken und zu machen in diesem Land, soll es hier gehen. Letztlich nämlich wird hier ein Thema verhandelt, das nicht heute neu ist auf einmal, sondern alt, uralte, was aber mit keinem Wort erwähnt wird nirgends“ (Antifa-Kalender 2002).

Wenn man die hochkomplizierten Migrations- und Differenzerfahrungen zum Forschungsgegenstand macht, muss man sie aus verschiedenen Perspektiven betrachten. In diesem Teil meiner Arbeit untersuche ich einige Elemente zur Konstruktion einer neuen Erzählung von Migrations- und Differenzerfahrung. Ich trage einige historische und gegenwärtige Elemente für die Konstruktion einer neuen Migrationserzählung aus sozialpsychologischer Sicht zusammen. Viele kritische Autoren zeigen uns in ihren Arbeiten, wie die vergangenen Erkenntnisse heutige Gesellschaftsstrukturen und Erfahrungen beeinflussen. Sie vertreten gemeinsam die These, dass die heutigen politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse, die Interdependenzen sowie Erfahrungen ohne Heranziehung der historischen Dimension der transnationalen Arbeitsmigration, der Entstehung und Entwicklung des Weltmarktes und des Kolonialismus nicht zu verstehen sind. Wir wissen, dass die Moderne wesentlich durch transkontinentale Migrationen geprägt ist. Ohne Wanderungen von Arbeitskräften innerhalb und zwischen Gesellschaften wären die Industrialisierungsprozesse nicht denkbar gewesen. Im heutigen globalen Medienalltag gehen durch westliche Grenzregime erzwungene Einreisetragödien entweder sang- und klanglos unter, oder sie werden politisch als abschreckende Warnung eingesetzt. Im Rahmen der europäischen Expansion waren jedoch einseitige Wanderungsprozesse oft Voraussetzung und Folge von Eroberungen und Besiedlungen außereuropäischer Gebiete. Erst in der Ära der Dekolonisierung wurde Westeuropa in ökonomisch relevanten Größenordnungen selbst zum Einwanderungsziel (vgl. Ha 2003). Daher sind transnationale Migrationsbewegungen nach Europa nach dem Zweiten Weltkrieg nur als eine neue Dimension zu betrachten.

Ich gehe von der These aus, dass im klassischen Einwanderungsland Deutschland Traditionen existieren, Erfahrungen vorhanden sind und Zusammenhänge bestehen, die heute die politischen Entscheidungen, die sozialwissenschaftliche Behandlung der Migrations- und Differenzthematik, ebenso wie die Wahrnehmung und das Verhalten der Bevölkerung aus dem historischen Blickwinkel in aktualisierter Form (mit)determinieren (Yildiz 1997, vgl. dazu auch Bade 2000). Allein schon ein Rückblick auf das letzte Jahrhundert genügt, um nachzuweisen, dass transnationale Migrationsbewegung eine eigene historische Dimension aufweist, dass historische Migrations- und Differenzerfahrungen und –traditionen vorhanden sind. Um die Lebenssituation der transnationalen Migranten, deren sozialwissenschaftliche und politische Behandlung und den aktuellen Diskussionstand überhaupt zu begreifen sowie mögliche Zukunftsperspektiven aufzuzeigen, werde ich versuchen, die entsprechenden Kontinuitäten, aber natürlich auch die Diskontinuitäten im Umgang mit Migrations- und Differenzerfahrungen in der Bundesrepublik Deutschland herauszuarbeiten. Da bis heute sowohl in vielen sozialwissenschaftlichen Beiträgen als auch

politischen Debatten bestimmte Phänomene wie Differenz, Kultur, Multikulturalität, Interkulturalität etc. fast nur migrationsbedingt definiert werden und Migrationserfahrungen auf ethnische Minderheiten oder auf ihre, zum Teil gesellschaftlich konstruierten, ethnischen, kulturellen und religiösen Eigenschaften reduziert und fixiert werden, „ja sogar Ethnizität erneut wieder zum Grundprinzip der Gesellschaft stilisiert wird“ (vgl. Yildiz 1997: 11), werde ich versuchen, die Migrations- und Differenzthematik in den gesamtgesellschaftlichen Kontext zu stellen und von da aus zu interpretieren.

Nationale, ethnische und kulturelle Identität sowie ihre Differenzen werden, je nach aktueller politischer Fragestellung, immer wieder zum Regulärprinzip der Gesellschaft erklärt, um die gesellschaftlichen Strukturen im Nachhinein zu ethnifizieren bzw. zu re-feudalisieren (ebd. 12, vgl. Boos-Nünning 1999, 2000). Es soll in diesem Zusammenhang darum gehen, diese Themen als einen Aspekt globaler Spätmoderne zu diskutieren. Man kann in den letzten Jahren genau beobachten, wie gesellschaftliche Probleme, die ökonomischer oder politischer Natur sind, unter ethnischem Vorzeichen diskutiert werden. Dies hat vor allem dazu geführt, dass Ethnizität in Deutschland in den letzten Jahren eine Aufwertung erfahren hat. Wenn wir heute die zentralen Problembereiche der Lebenssituation von MigrantInnen in der Bundesrepublik Deutschland analysieren, die Wohnsituation, den Arbeitsmarkt, die Lebensbedingungen und das Verhältnis zwischen Einheimischen und Migranten, so sprechen eine Reihe von Indizien dafür, dass sich die bundesrepublikanische Gesellschaft dem Bild einer ethnisch segregierten Gesellschaft annähert. Allein die hohe Arbeitslosigkeit unter der Migrantenbevölkerung ist ein deutliches Indiz für die „Unterschichtungsthese“ (Hoffmann-Novotny 1973 nach Yildiz 1997: 111). Die transnationalen MigrantInnen haben sich zwar bisher immer gegen ihre Diskriminierung, gegen ihre Sonderbehandlung gewehrt, aber rechtliche Beschränkungen blockierten diese Widerstandshandlungen immer wieder. Auch die Migrantensozialarbeit und sozialpädagogische Interventionen waren von Anfang an paternalistisch, liefen auf eine Stellvertreterpolitik hinaus und führten eher zur „Ethnisierung“ der Migrantenbevölkerung (Bukow & Lloryora 1988: 51ff nach Yildiz 1997: 112, vgl. Mecheril 2003a und auch Yurtsever-Kneer 2000).

6.1 Erinnerungsabwehr und wandelnde Rassismusformen

Ich verstehe meine Arbeit im Sinne der *Cultural Studies* als ein antikulturrassistisches Projekt. Um alle Formen von Rassismus³¹ bzw. postkoloniale Herrschaftsverhältnisse effektiv bekämpfen zu können, ist es meines Erachtens wichtig, ihre Funktion, ihre Wurzeln und die gesellschaftspolitischen sowie die sozialpsychologischen Zusammenhänge zu kennen. Erst mit diesem Wissen lassen sich Ansatzpunkte finden, solche Strukturen und Verhältnisse zu überwinden. Ein Zugang zum Verständnis des Funktionierens von Rassismus und postkolonialer Herrschaftsverhältnisse liegt in der Betrachtung der Geschichte: Wann und warum sind sie entstanden? Wie sind sie weitergegeben und tradiert worden? Was führte dazu, dass sie heute fest im Bewusstsein verankert sind? Der Blick in die deutsche Kolonialgeschichte kann meines Erachtens helfen, Antworten auf diese Fragen zu finden. Die Wurzeln des modernen Antisemitismus liegen in der kirchlichen Judenfeindlichkeit. Die eigentliche Geschichte des „modernen“ Rassismus beginnt mit der kolonialen Eroberung Amerikas im 15. Jahrhundert,

³¹ Balibar zeigt auf, dass sich der Antisemitismus im diskursiven Raum des Rassenkampfes zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert geäußert hat. Er könne nicht abgetrennt werden von den Umsetzungen und den fortwährenden Auswirkungen der genealogischen Rassenzuordnung des Anderen, Rassenzuordnung des eigenen Selbst. Nach dem französischen Philosophen Etienne Balibar stellt der Judenhass nicht die einzige Form des Antisemitismus dar. Er sei zu einem Teil eines Begriffspaares geworden, das auf anderen Grundlagen den semitischen Mythos des 19. Jahrhunderts neu errichtet. Dessen anderer Teil ist der Araberhass bzw. die Islamfeindlichkeit. Er stellt fest, dass solche Abneigung beispielsweise den gegenwärtigen Nahost-Konflikt nährt, indem sie Effekte einer auf Identität basierenden Polarisierung hervorbringt. Er behauptet, dass dieser Antagonismus Dritten neue Mittel an die Hand gibt, um sich ihrer Überlegenheit versichern zu können und ihren Abscheu zu rechtfertigen (vgl. Balibar 1992).

koloniale Ausbeutung, die sich mit der Einteilung der Menschen in verschiedenwertige „Rassen“ konstruieren ließ. Die Aufklärung erbrachte dann den „wissenschaftlichen“ Nachweis für die Behauptung von der Ungleichheit der Menschen. Rassismus und Antisemitismus hatten also in westlicher Denktradition und in Deutschland schon vor dem Nationalsozialismus eine lange Tradition³². Balibar empfiehlt daher, dass man auf jeden Fall zu einer radikalen Historisierung der Probleme übergehen sollte, wobei die Frage der Worte und ihres Gebrauchs fortwährend neu bewertet werden müsse. Für die Vorstellungen des Rassismus sei es grundlegend, dass diese Ereignisse ihre Auswirkungen im Kontext einer Entkolonialisierung haben, die ebenfalls unabgeschlossen ist, die aus den Gesellschaften des Nordens wie aus denen des Südens postkoloniale Gesellschaften macht (Fredrickson 2004: 14, Butterwegge 2000: 32 und vgl. auch Balibar 1992, Miles 1992, Otyakmaz 1995).

Von großer Bedeutung für die Verbreitung und Festigung des deutschen Rassismus war die – heute weitgehend vergessene – offizielle Kolonisierung von Gebieten durch das Kaiserreich, die 1884 mit der Erklärung verschiedener Territorien in der Welt zu deutschen „Schutzgebieten“ ihren Anfang nahm. Der Kolonialbesitz lag mit den Ländern Kamerun, Togo, Tansania, Burundi, Ruanda und Namibia schwerpunktmäßig in Schwarzafrika. Doch auch Helgoland, Gebiete im Pazifik sowie an der chinesischen Küste „gehörten“ zum „Deutschen Reich“. Die militärische Niederlage im Ersten Weltkrieg bewirkte schließlich die Ablösung der Deutschen durch andere imperialistische Mächte (vgl. Engelhardt 1993: 119). Auch die Nachkriegsmigration nach Deutschland fand und findet unter den Bedingungen kolonialer/postkolonialer Denkweisen in der Dominanzgesellschaft statt. Diese Kontexte lassen sich auch in der sozialwissenschaftlichen Wahrnehmung von MigrantInnen als „Gastarbeiter“, „Ausländer“, „Türken“ etc. nachvollziehen, die mit unterschiedlichen Praktiken der Ethnisierung und Abwertung einhergehen. Angesichts dieser Geschichte deutscher Rassismen wird mit Worten Has

„(...) ‚Hybridität‘ oft als hoffnungsvoller Ausweg aus der Welt ethnisierter Identitäten gesehen. Diese Entgegensetzung von Rassismus und Hybridität ist alles andere als unproblematisch und wird den kritischen Intentionen des Hybriditätsbegriffs nicht gerecht“ (vgl. Ha 2003).

Durch Tabuisierung, Enthistorisierung und Aufspaltung der Geschichte herrscht eine Geschichtspolitik, nach der deutsche Arbeitsmigrationspolitik erst ab 1955 beginnt. Deutschlands koloniale Arbeitsimmigrationspolitik war dagegen bisher zu wenig Gegenstand wissenschaftlicher, geschweige denn gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Das hängt zum einen mit dem hierzulande vorherrschenden Selbstbild zusammen, das die eigene Kolonialgeschichte und ihre Verbrechen systematisch als belanglose Kurzepisode verleugnet. Zum anderen wird die Arbeitsmigrationspolitik auch in der wissenschaftlichen Wahrnehmung von ihrem kolonialen Entstehungskontext abgetrennt. In den volkswirtschaftlich und pädagogisch geprägten Publikationen zur „Ausländerbeschäftigung und -integration“ dominieren sozialtechnische Fragestellungen. Sozialhistorische Studien haben dagegen Seltenheitswert. Solche Verweigerung verdeckt und stabilisiert vorhergehende Formen. Ohne dieses Problem anzuerkennen, ist es nicht möglich, die Präsenz kolonialer Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik (wieder) zu erkennen. Den historischen Bezugsrahmen bei der Analyse deutscher Migrationspolitik auszuweiten, bedeutet, ein differenzierteres Geschichtsbild zu erarbeiten (Ha 2003).

Helma Lutz bezeichnet diese oben angeführte Vergessenheit als „kollektive Anamnese“. Daher sind doch Auseinandersetzungen mit dem Kolonialismus in Deutschland noch immer spärlich (vgl. Lutz 1993: 142). Sie beobachtet einen Widerstand in Deutschland, sich dem Themenkomplex Rassismus zuzuwenden. Annita Kalpaka und Nora Räthzel (1990) sehen die Gründe für diesen

³² Dazu Literatur: Otyakmaz, Eppstein, etc.

Widerstand darin, dass der Begriff Rassismus in Deutschland nach 1945 für die Analyse der Ausschließung, Diskriminierung und systematischen Ermordung nicht-arischer Deutscher verwendet wurde und eine Verwendung des Begriffs heute Gefahr läuft, einer Parallelisierung und deshalb Simplifizierung und Abwertung des Holocausts gleichzukommen. Dagegen betonen sie zu Recht, dass der Begriff „Ausländerfeindlichkeit“, der in Deutschland noch immer gängig ist, schon deshalb anfechtbar sei, weil sich die Feindlichkeit nicht auf alle „AusländerInnen“ bezieht und weil zu seinen Opfern eben auch BürgerInnen zählen, die zwar im Besitz eines deutschen Passes sind, deren Aussehen oder Herkunft jedoch als „fremdländisch“ gilt. Schweizer Bankiers, Skandinavier und weiße Amerikanerinnen leiden nicht darunter; Afrodeutschen z. B., den sog. Besatzungskindern, nützt es hingegen im Konfliktfall wenig, einen Bundespersonalausweis zu besitzen. Mit dem Begriff „Ausländerfeindlichkeit“ wird also ein historischer Bruch suggeriert, der vorgibt, die Denkbilder und Ideologien des deutschen Kolonialismus und Faschismus seien verschwunden und es handle sich bei den gegenwärtigen Fremdheitskonstruktionen um neue Phänomene, und zwar um Reaktionen auf die Anwesenheit von ArbeitsmigrantInnen und Flüchtlingen (ebd. 141). Zudem wird das Phänomen zum Problem einzelner Deutscher im Umgang mit Nicht-Deutschen umgedeutet, obwohl es gesellschaftlich bedingt und politisch erzeugt ist (vgl. Butterwege 2000: 31).

Auch in meiner empirischen Gruppe manifestiert sich das gebräuchliche Argument, dass zur Erklärung der Auseinandersetzung mit Kolonisierung die „fehlende“ koloniale Vergangenheit der Deutschen maßgeblich sei, ebenso wie bei den kulturell-ethnischen Selbstverhältnissen der Subjekte in der Migration.

„Durch diese Nicht-Verarbeitung der kolonialen Geschichte und ihre strategischen Taktiken, die in jeder Erfahrung der MigrantInnen zu dekonstruieren ist und in der breiten Öffentlichkeit zu beobachten ist, wird kein richtiger Widerstand unter den MigrantInnen stattfinden und nicht als solche Taktiken identifiziert werden“ (Engelhardt 1993: 120).

Beispielsweise sieht keine/r von meinen InterviewpartnerInnen den Zusammenhang zwischen dem deutschen Kolonialismus und den vorherrschenden (kolonialen) Bildern über MigrantInnen, die sog. „Anderen“. Sie wehren sich aber fast alle mit dem Satz „Ich bin nicht typisch türkisch!“ gegen koloniale Bilder. „Typisch türkisch“ symbolisiert für sie schon viele negative koloniale Zuschreibungen, wie eine nicht westliche, traditionelle, nicht angepasste, fundamentalistische und religiöse etc. Die kolonialen Wurzeln dieser Bilder scheinen mir jedoch weitgehend unter den MigrantInnen nicht bekannt zu sein. Rassistische oder sogar sexistische Bilder bestimmen ihr Selbstverständnis, ihr Handeln und ihren Selbsthass sowie die weitgehende Aufwertung sexistischer Bilder. In meiner psychosozialen Praxis, beim „Anti-Aggressions-Training“, konnte fast keiner der Jugendlichen definieren, was genau Inhalt von einem Ehrbegriff ist, aber sie definierten ihre Ehre angesichts ihrer verinnerlichten sexistischen Bilder über Frauen. Ebenso glauben viele, dass sich die Ausländer sehr negativ bekannt gemacht haben. Daher engagieren sie sich für eine positive Repräsentation. Oder sie glauben, dass sie Fremde sind, und so müssen sie sich als Fremde der Gesellschaft bekannt machen, damit die Einheimischen die Fremden nicht mehr als Bedrohung empfinden.

Für Butterwege bezeichnet der Begriff „Rassismus“ im Unterschied zu den oben genannten Begriffen ein gesellschaftliches Macht- und Gewaltverhältnis (institutioneller und struktureller Rassismus), eine Weltanschauung, die Rangunterschiede zwischen Menschengruppen „pseudowissenschaftlich“ zu rechtfertigen sucht (intellektueller Rassismus) sowie Vorurteile eines Großteils der Bevölkerung gegenüber ethnischen Minderheiten (individueller Rassismus und Alltagsrassismus). „Während der Rassismus die biologische beziehungsweise kulturelle Differenz betont und damit in letzter Konsequenz den Anschluss, die Ausgrenzung oder gar Ausmerzung ‚der Anderen‘ verlangt, hält der Ethnozentrismus die eigene Überlegenheit für ein zu vermittelndes

Gut und neigt eher zur Assimilation des ‚Anderen‘.“ Für ihn bezeichnet der Begriff „Rassismus“ ein sich strukturell verfestigendes, die Haltung und das Handeln von vielen Millionen Menschen bestimmendes Denken, welches nach körperlichen oder nach kulturellen Merkmalen gebildeten Gruppen unterschiedliche Fähigkeiten, Fertigkeiten oder Charaktereigenschaften zuschreibt, wodurch sich die Ungleichverteilung von Rechten und materiellen Ressourcen erklärt und die Existenz eigener Privilegien und der Anspruch darauf legitimiert. Phänotypische Unterschiede festzustellen, ist deshalb noch nicht rassistisch. Seiner Ansicht nach beginnt Rassismus erst dort, wo phänotypische Merkmale oder kulturelle Spezifika einer bestimmten Gruppe so mit deren „inneren Werten“ in Verbindung gebracht werden, dass man einzelnen Gruppenmitgliedern die Möglichkeit zur Entwicklung ihrer eigenen Persönlichkeit abspricht. Demzufolge lässt sich sagen, dass rassistische Denk- und Handlungsweisen weniger eine Sache der persönlichen Einstellung, als vielmehr der staatlichen Politik und gesellschaftlichen Exklusionsmechanismen sind. Mit dem Begriff des „institutionellen Rassismus“ verschiebt sich die Suche nach rassistischen Dispositionen der Individuen auf die Frage nach gesellschaftlich organisierten bzw. institutionalisierten Diskriminierungen bestimmter Menschengruppen, so dass sich die Einzelnen, in Anpassung an die bestehenden Normen oder Anforderungen, an diesen Diskriminierungen beteiligen, ohne sich unbedingt dessen bewusst zu sein oder dies zu beabsichtigen (Butterwegge 2000: 32).

Butterwegge spricht vom „differenzialistischen Neo- bzw. Kulturrassismus“ als einer in jüngster Zeit veränderten Erscheinungsform des Rassismus, der sich zwar insofern vom traditionellen, biologisch begründeten Kolonialrassismus unterscheidet, da vordergründig keine Hierarchie der „Menschenrassen“ entsteht. Dennoch ersetzt die angeblich kulturell bedingte Fremdheit zwischen verschiedenen Ethnien die Höher- bzw. Minderwertigkeit der offenbar nicht mehr für zeitgemäß gehaltenen Rassen. Diese Veränderung des Begriffes beruht auf seinem Funktionswandel. So wird heutzutage nicht mehr eine kolonialistische Politik der Expansion durch Großmächte legitimiert, sondern die Abwehr ihrer, durch ArbeitsmigrantInnen und Armuts- bzw. Ökoflüchtlinge aus der sog. „Dritten Welt“ personifizierten Folgen, und zwar mittels verschärfter Asylgesetze, technisch perfektionierter Grenzkontrollen und Abschottung der „Wohlfahrtsfestung“ Westeuropa (ebd. 33). Rassismus und Sexismus ist gegenwärtig weitgehend ersetzt durch kulturelle Unterschiede, weil dies neutraler ist. Die Zelebrierung der Differenz, die davon ausgeht, dass eben alle einander untereinander „fremd“ sind, ist aber sehr angreifbar. Denn Rassismus und Sexismus begreift Helma Lutz in erster Linie als analytische Begriffe. Sie versucht zu beschreiben, wie Denkbilder, Legitimationen und soziale Praktiken zustande kommen, die sowohl Gruppen als auch Individuen aufgrund ihrer Hautfarbe, ihrer ethnischen Zugehörigkeit oder ihres Geschlechts ausschließen, marginalisieren, benachteiligen, ausbeuten, ihnen Gewalt antun oder sie vernichten. Sexismus und Rassismus sind also in den Prozess der Ideologisierung eingebunden. Beide können sowohl handlungsrelevant als auch Ausschlusslegitimationen im Alltagsleben werden, und beide können wir als Prozesse begreifen, die diskursiv und praktisch diese Legitimationen herstellen und reproduzieren (vgl. Lutz 1993: 142).

Eine Neutralisierung dieser Begriffe durch Ersetzung der Differenz kann nur dazu führen, dass die Machtverhältnisse, die sich hinter der Differenz verbergen, nicht kritisch reflektiert werden. Genau diese Macht ist sowohl diskursiv als auch praktisch ungleich verteilt. Sie führt dazu, dass es privilegierte SprecherInnen gibt, die Zugang zu den unterschiedlichen Ressourcen erhalten, während sich andere dagegen mit Rand- und Sonderpositionen bescheiden müssen. Auch die Differenzthese kann nicht aus dem Dilemma entlassen, dass die europäische Geistesgeschichte gekennzeichnet ist durch Herrschaftswissen, d.h. von der Konstruktion der minderwertigen „Anderen“ zur Legitimation der eigenen Dominanz, und dass diese TäterInnen-Geschichte bis zum heutigen Tag ihre Relevanz besitzt. Rassismus und Sexismus sind meiner Ansicht nach vor allem

analytische Begriffe, und ein analytisches Begriffsinstrumentarium muss uns in die Lage versetzen, zwischen Strukturen und AkteurInnen und den verschiedenen Aspekten, die die jeweiligen Positionen bestimmen, zu unterscheiden (vgl. Lutz 1993: 142, Engelhardt 1993: 120ff).

6.2 Koloniale Spuren und Traditionen der deutscher Arbeitsmigrationspolitik

Auf ähnliche Weise hat eine Problematisierung der kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik, die sich immer wieder als eine Form der diskriminatorischen Aneignung des konstruierten Anderen herausstellt, nichts von ihrer gesellschaftlichen Aktualität und Relevanz eingebüßt. Diskriminatorische Arbeitsmigrationspolitik als Inversion kolonialer Expansionsformen ermöglicht es, sich die Produktivkraft des Anderen anzueignen, ohne die vielfältigen Risiken und langfristigen Verpflichtungen der territorialen Vereinnahmung einzugehen. Gerade die koloniale Aneignungslogik in der Arbeitsmigrationspolitik von Deutschland kann von dieser Perspektive aus analysiert werden. Wenn wir die staatliche „Migrantenzufuhr“ ins innere Ausland und die globale Konkurrenzfähigkeit als Prozesse mit ideologischen Überlappungen und funktionalen Verflechtungen betrachten, dann ergeben sich beachtenswerte Einsichten. Da sich koloniale Politik im späten 19. Jahrhundert neben dem grundlegenden Wunsch nach wirtschaftlichen Nutzeffekten für die eigene Nationalökonomie vor allem über ein Konglomerat aus rassistisch-nationalistischen und sozialimperialistischen Ideologien definiert, erscheint es angemessen, von einer kolonialen Migrationspolitik im imperialen Deutschland auszugehen (Ha 2003).

„Beim Vergleich der imperialen mit der bundesrepublikanischen Migrationspolitik lassen sich bei aller Modifizierung konzeptionelle, funktionelle, ideologische, diskursive, soziale, juristische und politisch-administrative Analogien als koloniale Muster herausarbeiten“ (ebd. 2003).

Zunächst verfestigten deutsche Auswanderer Kolonialgesellschaften in der „Neuen Welt“ (vgl. Lübcke 2002). Durch wirtschaftliches Wachstum und fehlende Arbeitskräfte kehrte sich jedoch Ende des 19. Jahrhunderts die Migrationsrichtung um. Die Genese der Migrationspolitik erfolgte in Deutschland zeitlich synchron zur Realisierung nationalstaatlicher Kolonialpolitik. Während Deutschland in Afrika Mitte des 19. Jahrhunderts seine ersten „Schutzgebiete“ in Besitz nahm, setzte in der ostpreußischen Agrarwirtschaft eine grenznahe Saisonarbeit ein und wurde zehn Jahre später auf das übrige Preußen ausgedehnt. Das immer noch gültige Prinzip, wonach Deutschland kein Einwanderungsland sei, wurde durch ein bis 1907 voll entwickeltes Migrationsregime mit jährlichem Rückkehrzwang umgesetzt. Bis zum Ersten Weltkrieg rückte Deutschland durch den Ausbau seines zunehmend zentral organisierten Systems des temporären „Arbeiterimports“, nach den USA, zum „zweitgrößten Arbeitseinfuhrland der Erde“ auf³³. Das heißt, dass man im bundesdeutschen Kontext eine ideologische ambivalente Strategie beobachten kann.

„Integration“ und „Rückkehr“ sind Begriffe, die die Politik in Bezug auf die eingewanderten Minderheiten bisher geprägt haben (vgl. Ha 2003). Diese Doppelstrategie von Integration und Rückkehr bilden die dominante Perspektive der Arbeitsmigrationspolitik, die auf einem völkisch-nationalen Politikverständnis basiert, und entgegen der faktischen Permanenz der Niederlassung der eingewanderten Minderheiten, wird der Einwanderungsstatus dieser Gruppen offiziell abgelehnt (Yildiz 1997: 11). Da unberechenbare „Sicherheitsgefahren“ und Sozialkosten befürchtet werden, soll nach Deutschlands Migrationspolitik die unvermeidbare Zuwanderung der Unerwünschten grundsätzlich temporär sein. Durch die ausschließlich von deutscher Seite definierten Konditionen zeitlich befristeter Migration entstand eine tragende Komponente im Konzept des Nicht-Einwanderungslandes. Alle Phasen der Arbeitsmigrationspolitik sind durch die Dualität völkisch-nationalistischer „Abwehrpolitik“ und nationalökonomischer

³³ 1910 waren 1,26 Millionen Arbeitsmigranten im Deutschen Reich beschäftigt. Davon waren knapp zwei Drittel polnisch (Ha 2003).

Verwertungsinteressen geprägt. In den letzten 120 Jahren wurden daher Migranten nur dann zugelassen, wenn regionaler, saisonaler oder konjunktureller Arbeitskräftemangel bestand (vgl. Ha 2003).

Die Zuwanderung macht ökonomische Vorteile für die deutsche Wirtschaft verfügbar, die sich aus dem Entwicklungsgefälle zwischen Zentrum und Peripherie ergeben. In Zeiten des Kalten Krieges wurden die weniger industrialisierten Mittelmeeranrainerstaaten als neue Ersatzarbeitsmärkte erschlossen. Diese Gebiete stellten mit ihrem billigen „Humankapital“ unverbrauchte Ressourcen bereit, die wegen ihrer günstigen Kosten für Deutschland erworben werden sollten. Neben der Logik der Migrationskontrolle wurden auch organisatorische Erfahrungen und Arbeitsweisen vom Ostmarkenverein und Aldeutschen Verband zur Förderung der kolonialen Siedlungspolitik (gegründet im Jahr 1903) übernommen. Beispielsweise wurden die polizeiliche Identitätskontrolle, die Arbeits- und Aufenthaltserlaubnis ab 1912 von der Deutschen Arbeiterzentrale, in der Weimarer Republik seit 1927 von der Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung und schließlich von der Bundesanstalt für Arbeit ausgestellt. Auch die „Gastarbeiter“ konnten erst nach einem Jahr das Unternehmen wechseln. Während in der Frühphase die brutalen Anwerbungsmethoden und Arbeitsbedingungen oft als „Menschenjagd“ und als Handel mit „rechtlosen Lohnsklaven“ beschrieben wurden, riefen die Rekrutierungsmethoden der Bundesanstalt für Arbeit Bilder von Sklavenmärkten ab. Wegen der Wohn- und Arbeitsbedingungen bezeichnet Ernst Klee die „Gastarbeiter“ auch als „Nigger Europas“ (Klee 1973 nach Ha 2003).

Die Reichsanstalt für Arbeitsvermittlung schwärmte bereits 1918 von den Vorteilen des Rotationsprinzips: „Es ist fraglos, dass die deutsche Volkswirtschaft aus der Arbeitskraft der im besten Alter stehenden Ausländer einen hohen Gewinn zieht, wobei das Auswanderungsland die Aufzuchtskosten bis zur Erwerbstätigkeit der Arbeiter übernommen hat. Von noch größerer Bedeutung ist jedoch das Abstoßen oder die verminderte Anwerbung der Ausländer in Zeiten wirtschaftlichen Niederganges“³⁴ (ebd.). Was früher „Aufzuchtskosten“ hieß, wurde bei der Gastarbeiteranwerbung als eingesparte Sozialisations- und Ausbildungskosten in der nationalen Vergleichsbilanz auf der deutschen Habenseite verbucht.³⁵ Hinzu kamen milliardenschwere Überschüsse für die deutschen Sozialversicherungen und den Fiskus, da die „Gastarbeiter“ für ihre Beiträge keine äquivalenten Leistungen erhielten³⁶. Die Überausbeutung migrantischer Produktivkraft ist demnach traditioneller Bestandteil der deutschen Ökonomie. Neben Lohndumping sind schlechtere Arbeitsbedingungen, befristete Zeitverträge und die Verweigerung von normalen Sozialleistungen üblich. Es wurde eine rassistische Arbeits- und Sozialstruktur verrechtlicht, die auf der staatlich geförderten Unterschichtung marginalisierter MigrantInnen aufbaut (ebd.).

Das Prinzip der „ethnischen Arbeitsteilung“ findet sich heute etwa im Arbeitsförderungsgesetz und im Asylrecht wieder. Es sieht eine gestaffelte Hierarchie bei der Vergabe von Arbeitsplätzen und Lebenschancen vor. Dieses System der Ungleichbehandlung fördert eine Struktur, die den Immigrierten in der Regel schwere, stigmatisierte, z.T. auch gesundheitsgefährdende Arbeit in den

³⁴ In diesem Sinne beschrieb der frühere NS-Jurist Hans Filbinger (CDU) als Ministerpräsident von Baden-Württemberg die Gastarbeiterpolitik als „rotierenden Ex- und Import jeweils junger frischer Gastarbeiter“ (Ha 2003).

³⁵ So wurde 1967 der Ausbildungswert eines 30jährigen Italieners auf bis zu 40 000 Mark beziffert. Die deutsche Öffentlichkeit rechnete damit, dass „der nicht integrierte, auf sehr niedrigem Lebensstandard vegetierende Gastarbeiter“ (Handelsblatt, 23. Januar 1971) nach Abzug aller Unkosten jährlich mindestens 20 000 Mark Gewinn abwarf (Ha 2003).

³⁶ In der Rentenversicherung wurde zwischen 1961 und 1971 ein Surplus von 19,4 Milliarden Mark erzielt. Von solchen Gewinnmargen euphorisiert, wurde kaufmännisch korrekt „die kräftige Aufstockung unseres Bestandes an – möglichst gut ausgebildeten – Gastarbeitern“ (Die Zeit, 29. November 1968) empfohlen. Einerseits konnte die deutsche Seite durch den Export von arbeitslosen, kranken oder alten Migranten gesetzliche Sozialleistungen und übliche Arbeitgeberpflichten auf Kosten der Emigrierten einsparen. Andererseits wurden durch diese frühkapitalistische Produktionsweise und die migrantische Pufferfunktion die Arbeitsplätze der deutschen Stammbesellschaft gesichert (Ha 2003).

untersten Betriebshierarchien zu Konditionen aufbürdet, die Deutschen nicht zugemutet werden³⁷. Als disziplinierende Sozialtechniken gehören sie zu jenen strukturellen Diskriminierungen, die eng mit Ethnisierung und rassistischer Abwertung verbunden sind. Ferner sind das modifizierte, aber weiterhin geltende völkische Staatsangehörigkeitsrecht von 1913 und das auf der NS-Ausländerpolizeiverordnung beruhende Ausländergesetz für die Entrechtung und Ausgrenzung von MigrantInnen von hoher Bedeutung (vgl. Yurtsever-Kneer 2000). Da MigrantInnen als Arbeiter mit geringerem Rechtsstatus konzipiert werden, sollen sie in regressiven Wirtschaftsphasen als Erste ihre unsicheren Arbeitsplätze verlieren und zurückkehren. Diese Idee wurde bereits in der Kaiserzeit als strenger Grundsatz praktiziert. Im Kern erfüllt das Rotationsprinzip sozialimperialistische Privilegierungs- und rassistische Diskriminierungsfunktionen (vgl. Ha 2003).

Seit den Anfängen der Arbeitsmigrationspolitik bilden Rassismus und völkisch-nationale Diskurse ihre Begleitumstände. Die Idee der untergebenen „Arbeitsvölker“ war in der Kaiserzeit populär, da sie rassistische Unterlegenheitsvorstellungen mit ethnischer Arbeitsteilung und imperialistischen Ostexpansionsplänen verband. In den rassentheoretischen Diskursen wurde speziell die polnische Bevölkerung als kulturell „niedrig stehende Slawen“ angesehen. Indem soziale Verhältnisse verkörperlicht und als „Rasseneigenschaften“ naturalisiert wurden, konnten diese Menschen als „geborene Erdarbeiter“ funktionalisiert werden. In der BRD wurden viele dieser Stereotypen auf türkische MigrantInnen übertragen, die ebenfalls pathologisiert und kriminalisiert werden. Auch aktuelle Asylpanik ist Bestandteil einer kolonial-rassistischen Imagination (ebd.).

6.3 Macht des weißen rassistischen Blicks

Der gesellschaftliche Status von MigrantInnen ist nicht auf eine „kulturelle Andersheit“ zurückzuführen, sondern wird erst durch die ethnisierenden und minorisierenden Politiken des Staates geschaffen. Über diese Politiken, die alle gesellschaftlichen Ebenen durchziehen, werden Minderheiten und ihr damit einhergehender Rechtsstatus sowie Diskurse konstruiert. Diskurse „nationaler“, „ethnischer“ oder „kultureller Identitäten“ müssen vor diesem Hintergrund betrachtet werden. Der Blick ist darauf zu lenken, in welchen Macht- und Herrschaftsfeldern sie entstanden sind. Die unterschiedlichen Achsen der Macht und Herrschaft, in denen sich Subjekte aufgrund ihres gesellschaftlichen Gewordenseins und ihrer aktuellen Position asymmetrisch zueinander verhalten, ist von immenser Wichtigkeit. Denn die Konstruktionsprozesse scheinen zwar alle Subjekte auf gleiche Weise zu konstituieren, doch hängt ihr Subjektivierungsprozess von weiteren Herrschaftsmechanismen ab. Zu „Anderen“ werden sie nicht nur auf der Grundlage eines juristischen Machtmodells, sondern insbesondere durch die Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, durch den fehlenden Zugang zu ökonomischen Ressourcen und zur Öffentlichkeit sowie durch Erfahrungen von rassistischer und sexistischer Gewalt (Yurtsever-Kneer 2000).

Welche Auswirkungen diese Sichtweise auf den pädagogischen Umgang mit ethnischen Minderheiten hatte, kann man in der „Ausländerpädagogik“ und neuerlich in der interkulturellen Pädagogik genau beobachten. Auch im pädagogischen Diskurs wird Multikulturalität oder Interkulturalität fast nur migrationsbedingt definiert und, darauf basierend, pädagogische Interventionsmaßnahmen ergriffen, die vor allem Ethnisierung der Minderheiten zur Folge haben (vgl. Yildiz 1997: 12). Insbesondere im sozialpädagogischen Bereich setzte sich in den 70er und 80er Jahren eine Praxis durch, die sich an Nationalitäten orientierte. Über den Begriff der „kulturellen Differenz“ werden EinwanderInnen nicht als autonome Individuen gedacht, sondern gehen in der Anonymität eines konstruierten Kollektivs als „die Ausländer“, „die Türken“ oder „die Asylanten“ unter. Sie werden nicht als handelnde Subjekte betrachtet, sondern in jeglicher Hinsicht

³⁷ Meine Erfahrung in der Chlorfabrik.

verobjektiviert. Bei der Exklusion, Diskriminierung und Ethnisierung der „Anderen“ sind genauso Wissenschaften, Spielfilme, Bilder und sprachliche Konstruktionen in den Medien und der Literatur beteiligt. Politische und soziale Ungleichheit werden auf diese Weise kulturalisiert (FeMigra 1994). Vor allem werden zwei Strategien verfolgt: Einerseits wird in den Sozialwissenschaften der formal-rationale Charakter der postmodernen Gesellschaft herausgearbeitet und auf die strukturell erzeugte Multikulturalität hingewiesen (Individualisierung, Enttraditionalisierung der Lebenswelt, die konstitutive Irrelevanz ethnischer und kultureller Eigenschaften etc.). Andererseits aber werden - die zum Teil gesellschaftlich konstruierten - sog. Kulturunterschiede in den pädagogischen Interventionsmaßnahmen in Bezug auf die Minderheiten herangezogen. Auf diese Weise werden Integrationskonzepte favorisiert, die zur Lösung der als kulturbedingt definierten Probleme zwischen Einheimischen und MigrantInnen beitragen sollen³⁸. So werden gesellschaftspolitische Probleme als pädagogische Probleme definiert, die man vor allem durch pädagogische Intervention zu überwinden versucht (vgl. Yildiz 1997: 13). Eine pädagogische Konsequenz in diesem Diskussionszusammenhang wäre, die Minderheitenproblematik nicht länger isoliert zu behandeln, sondern sich um die Entwicklung einer Pädagogik unter den Bedingungen der globalen Spätmoderne zu bemühen, die sich auf die Fähigkeiten konzentriert, die sich im Alltag angesichts einer zunehmenden Pluralisierung der Lebenswelt abzeichnet.

Der Zuwanderungsdiskurs wird heute hauptsächlich über die Chancen und Gefahren für die deutsche Nationalökonomie geführt. Wie beim Rassismus soll die eigene Wirtschaftsnation vor dem drohenden, kostenintensiven oder verderblichen Zugriff des imaginären Fremden geschützt werden. Der Wunsch nach „der Begrenzung und Steuerung der ausufernden ‚Migrationsströme‘ und ‚Flüchtlingswellen‘ entspringt eher der Allmachtsphantasie der kolonialen Naturbeherrschung durch westliche Technik und moderne Sozialdisziplinierung“ (Ha 2003). Solche Kontrollphantasien werden vom politischen Extremismus angetrieben. Die ab- und ausgrenzende Ideologie der Nationalökonomie appelliert an wohlstandschauvinistische Instinkte und irrationale Katastrophenängste und ist als öffentlich anerkanntes Dogma hegemonial. Sie kann nationale Überlegenheits- und Bedrohungsgefühle der imaginierten „Schicksalsgemeinschaft“ in den ungewissen Zeiten der Globalisierung revitalisieren. Diese Logik ist sogar in linksliberalen Diskussionen zu finden. Als Folge dessen wird im deutsch dominierten Multikultidiskurs immer wieder eine positive Einwanderungsbilanz vorgerechnet. Entsprechend der migrationspolitischen Wertorientierung werden die Gewinnerwartungen angerichtet. Migranten müssen Deutschland durch kulturelle Konsumangebote und ökonomische Dienstleistungen bereichern. In diesen multikulturellen Bereicherungsdiskursen wird ideologisch und sozioökonomisch das koloniale Machtmodell unhinterfragt reproduziert. Sie tragen zu einer politischen Haltung bei, die die gesellschaftliche Akzeptanz der Eingewanderten von Vorteilen für Deutschland abhängig macht. Konsequenterweise müssen die Menschen damit rechnen, dass ihr Existenzrecht in Deutschland nicht selbstverständlich ist.

Breite Spektren der gesellschaftlichen Gruppierungen setzen sich im deutschen Interesse für eine selektive Zuwanderung ein. Entsprechend beruft sich der ökonomische Zielkatalog auf Vorteile für deutsche Firmen und verspricht die Sicherung der Sozialsysteme für das deutsche Volk. Die Kernidee dieses Wirtschaftsprogramms ist der Arbeitseinsatz junger, leistungsfähiger Migranten, die diese Gewinne im globalen Konkurrenzkampf für die deutsche Nation mit erwirtschaften sollen. Das scheint im Klartext das neue Reformkonzept der Unabhängigen Kommission „Zuwanderung“ zu sein, das im Januar 2005 in Kraft gesetzt wurde.

³⁸ Siehe zu diesem Thema ausführlich Mecheril, Butterwegge 2000, Schulte 2000, Schröder & Sting (2001).

„Dieses instrumentelle Nützlichkeitsdenken knüpft die aktuelle Diskussion mit einer modernisierten Akzentsetzung an Zielvorgaben an deutscher Migrationspolitik in der kolonialen Kaiserzeit und schließt dabei nicht einmal rassistische Präferenzen aus. Einwanderer werden danach hierarchisiert und nach ihrem sozioökonomischen und kulturellen Nutzwert aussortiert“ (Ha 2003).

Eine rassistische Subjekt-Objekt-Struktur und eine Hierarchisierung der Welt werden dadurch reproduziert. Anders als „biologische Wertigkeit“ steht jetzt der Qualifizierungsgrad des migrantischen „Humankapitals“ im Vordergrund (vgl. Steyerl 2003). Ich möchte hiermit meine Beobachtungen als eine intellektuelle nicht-westliche Migrantin mit entsprechenden Zukunftsvorstellungen bezüglich der neuen Zuwanderungspolitik und ihren möglichen individuellen Auswirkungen mit einem Zitat von Ha beenden:

„Nur eine kleine, westlich orientierte Bildungselite wird diese Auswahlprozedur überstehen. Aber auch sie bleiben innerhalb der Struktur eines flexibilisierten Rassismus Verfügungsobjekte, die nicht frei über ihre Anerkennungskriterien und Zugangsbedingungen bestimmen können. Auch die postkoloniale Elite der Marginalisierten bleibt vom weißen Blick abhängig, der sie kategorisiert und entsprechend auf- oder abwertet. Obwohl VIP-Migranten bessere Ausgangsbedingungen und mehr Optionen haben, verfügen auch sie innerhalb des »neuen« Migrationsregimes nicht über autonome Handlungsräume und einen eigenständigen Wert. Damit beschreitet die Flexibilisierung deutscher Zuwanderungspolitik mit ihrer Differenzierung von hierarchisierten Rechten und Zugängen anhand von Nationalität (EU) und beruflich-sozialem Status (Dritte-Welt) Wege, die uns bei Beibehaltung der europäischen Wohlstandsbürg konzeptionell auf den Stand der kolonialen Migrationspolitik Preußens bringen“ (Ha 2003).

6.4 Neo- bzw. Kulturrassismus im deutschen Standortnationalismus

Schulte weist auf den sozialen Tatbestand hin, dass sich die westeuropäischen Länder zu Einwanderungsgesellschaften mit ethnisch-kultureller Heterogenität entwickelt haben. Dies wirft vielfältige Fragen, Probleme und Herausforderungen sowohl unter analytischen als auch unter praktisch-politischen Gesichtspunkten auf. Dazu gehört auch die Frage nach den mit dieser Entwicklung einhergehenden sozialen und ethnisch-kulturellen Spannungen und Konflikten und den davon ausgehenden Gefährdungen des gesellschaftlichen Zusammenhalts (vgl. Schulte 2000b: 14). Seiner Meinung nach haben Migrations- und Integrationspolitiken einen erheblichen Einfluss auf die Entstehung, den Verlauf und die Folgen sozialer Konflikte in den Einwanderungsgesellschaften. Denn sie legen in verbindlicher Weise nicht nur den Zugang, sondern auch den Status und damit auch die Lebensbedingungen der Zuwanderer fest. So bestimmen sie sowohl das Verhältnis der zugewanderten Personen zur Aufnahmegesellschaft als auch deren Verhältnis zu den Zugewanderten, und zwar im Hinblick auf die jeweilige subjektive Wahrnehmung und Interpretation dieses Verhältnisses (ebd. 18).

In diesem Zusammenhang spricht Butterwegge von einem massiven Widerstand in der politischen Öffentlichkeit und verbindet es mit dem Globalisierungsprozess. Denn durch neoliberale Konzepte der „Standortsicherung“ als dessen Haupttriebkraft, spitzen sich nicht nur die Verteilungskämpfe zwischen den Einheimischen und den „Ausländern“, sondern auch die im traditionellen Wohlfahrtsstaat sozial abgefederten Interessengegensätze zwischen gut oder besser situierten und subalternen Bevölkerungsschichten zu (Butterwegge 2000: 30). Mit diesem Prozess wird „die multikulturelle Gesellschaft von einer Utopie zur unabweisbaren Realität, an der auch Rassisten nicht mehr einfach vorbeisehen können, sondern vielleicht noch energischer und fanatischer bekämpfen“ (ebd. 31). Ulrich Beck (1997) weist auf entsprechende Tendenzen zu Abschottung, Intoleranz und Xenophobie als Schattenseiten des Globalisierungsprozesses hin, betont jedoch auch vor allem die positiven Implikationen der veränderten Kräftekonstellation: „Wenn die Ambivalenzen der Weltgesellschaft am Ort konfliktvoll aufbrechen, ist das kein Zeichen des Scheiterns ‚multikultureller Gesellschaftsexperimente‘, sondern möglicherweise Zeichen des Beginns einer neuen Gesellschaftsepoche, in der transnationale, transkulturelle Lebensformen Normalität werden“ (Beck 1997: 154).

Butterwegge vertritt die Meinung, dass gegen Ende der 80er, Anfang der 90er Jahre Nationalismus und die Ethnizität in der Bundesrepublik spürbar an Bedeutung gewannen und gegenwärtig wieder Hochkonjunktur erfahren. Er weist darauf hin, wie sich in der Bundesrepublik mit der Diskussion über den Globalisierungsprozess und die angeblich drohende Gefährdung des Industriestandortes Deutschland in den neunziger Jahren ein „Standortnationalismus“³⁹ herausgebildet hat, der Ausgrenzung, Diskriminierung und rassistische Gewalt gegenüber MigrantInnen begünstigt hat. Er stellt auf Grund der deutschen Debatte über Rechtsextremismus und Rassismus fest, dass selbst renommierte Fachwissenschaftler den Auslöser rassistischer Gewalt – die Zuwanderung von Arbeitsmigranten, Aussiedlern und Flüchtlingen – mit ihrer Ursache verwechseln. Er behauptet, im Gegensatz zu der allgemeinen Annahme, dass ausländerfeindliche Einstellungen nicht automatisch auf der Basis von Zuwanderung wachsen, sondern in einem politischen Klima entstehen, zu dem die politischen Eliten ganz wesentlich beitragen (Butterwegge 2000: 31). Für ihn kann die ökonomische Rivalität nur Rassismus erzeugen, wenn ein geistiger Nährboden dafür existiert. Rassismus bedarf politisch-kultureller Traditionen, damit eine Umbruchsituation mittels rassistischer Kategorien erklärt bzw. kollektiv verarbeitet wird. Die herrschende Tradition der politischen Kultur in Deutschland wird von Butterwegge wie folgt beschrieben:

„[Ein]... ausgeprägtes Freund-Feind-Denken, eine Fixierung auf den Staat (Etatismus) und Obrigkeit (Untertanenmentalität), Konformismus und Harmoniesucht, Autoritarismus und Antipluralismus, Antiintellektualismus und Irrationalismus, ein Hang zum rechtlichen Formalismus sowie die preußische Ordnungsliebe und eine Schwäche der Männer für militärische Disziplin, gipfeln in einem Nationalismus, der von der Reichsgründung 1871 bis zur Niederlage 1945 besonders aggressiv war, weil Deutschland als ‚verspätete Nation‘, von der Ungleichzeitigkeit zwischen Industrialisierung und Demokratisierung geprägt, unter Rückgriff auf Waffengewalt versuchte, einen ‚Platz an der Sonne‘ – dies meinte: Weltmachtstatus zu erlangen“ (vgl. Butterwegge 2000: 33).

Mit der Diskussion über „Globalisierung“ und die angebliche Gefährdung des „Industriestandortes Deutschland“ wird wirtschaftlicher Wettbewerb zum „Krieg“ erklärt. Konkurrenzfähigkeit ist der strategische Dreh- und Angelpunkt, was nicht ohne Konsequenzen für das soziale Klima des Landes bleibt (ebd. 34). Es handelt sich um eine modernisierte Variante des völkischen Bewusstseins, die sich als Reaktion auf eine verschärfte Weltmarktkonkurrenz präsentiert. Es geht hier darum, alle Kräfte im Wettkampf mit anderen „Wirtschaftsstandorten“ zu mobilisieren. Wenn „der Neorassismus die kulturelle Differenz thematisiert, so verabsolutiert der Standortnationalismus die Konkurrenzfähigkeit und postuliert einen parteiübergreifenden Konsens im Wirtschafts- und Sozialbereich“, der Konflikte nicht ausschließt. Hier zeigt sich die enge Affinität zwischen Neoliberalismus und Rechtspopulismus. Diese Verbindung von (Kultur-)Rassismus und (Standort-)Nationalismus kann als „ein hochexplosives Gemisch“ betrachtet werden, das fast zwangsläufig Übergriffe gegenüber Zuwanderern nach sich zieht (ebd. 34). Um mit den Worten von Radtke zu sprechen:

„ ‚Deutsch sein‘ heißt unter den Bedingungen des modernen Wohlfahrtsstaates, den eigenen Wohlstand zu verteidigen und Ansprüche anderer Gruppen zu delegitimieren und abzuwehren“ (Radtke 1996: 14 in ebd. 34).

6.5 Ethnisierung, Kulturalisierung und Entpolitisierung sozialpolitischer Ungleichheitskonflikte

In Anlehnung an Bukow schreibt Butterwegge, dass die Ethnisierung ein gesellschaftlich inszenierter Vorgang ist und von gesellschaftlich-praktischem wie politisch-symbolischem

³⁹ „Von der Asyldiskussion führte ein gerader Weg zur Standortdebatte, die das Einfallstor für eine neue Spielart des Nationalismus bildete. Das verbreitete Bewusstsein, auf den internationalen Märkten einer ‚Welt von Feinden‘ gegenüberzustehen und die wirtschaftsimperiale Überlegenheit des eigenen Volkes durch Erfindungsgeist, größeren Fleiß und Opferbereitschaft unter Beweis stellen zu müssen, nenne ich ‚Standortnationalismus‘“ (Butterwegge 2000: 33).

Verfüzungspotential handelt (Butterwegge 2000: 34). Nach seiner Ansicht stecken meist Konflikte um knappe gesellschaftliche Ressourcen dahinter. Demzufolge werden

„Verteilungskämpfe (...) zu Abwehrgefechten der Einheimischen gegen ‚Fremde‘ und interkulturellen Konflikten hochstilisiert, wenn ausgrenzend-aggressive Töne in der politischen Kultur eines Landes die Oberhand gewinnen“ (Butterwegge 2000: 34).

„Neorassismus“ und „Standortnationalismus“ gehen eine Symbiose ein. Mit der Ethnisierung sozialer Beziehungen korrespondiert eine „Kulturalisierung“ der Politik, die nicht mehr auf materielle Interessen zurückgeführt, sondern auf die Wahrung kollektiver Identitäten reduziert wird, was schließlich zur Entpolitisierung gesellschaftlicher Konflikte beiträgt (ebd. 34). Die deutsche Globalisierungshysterie, die, auf der neoliberalen Hegemonie fußend, den Sozialstaat bedroht, begünstigt Ausgrenzung, Diskriminierung und Gewalt gegenüber MigrantInnen. Demzufolge behauptet Butterwegge, dass ein

„nationaler Wettbewerbsstaat (...) durch seine marktradikale Wirtschaftspolitik die soziale Ungleichheit [verschärft] und [er] bereitet damit den Resonanzboden für Ausgrenzungs- und Ethnisierungsprozesse. Rückt die Konkurrenz in den Mittelpunkt zwischenstaatlicher und menschlicher Beziehungen, so lässt sich die ethnische beziehungsweise Kulturdivergenz relativ leicht politisch aufladen“ (Butterwege 2000: 34).

7 Repräsentationsfrage in der anti-kulturrassistischen Widerstandspraxis

7.1 Problematisierung einer Praxis

Mein Interesse ist die Hinterfragung bestimmter Machtproduktionen und Machtgeflechte, wie sie sich etwa in Form des Rassismus darstellen und die Auffindung von kritischen Widerstandspotenzialen. Und so behaupte ich im Anschluss an postkoloniale Studien, dass die Problematisierung von häufig unkritisch verwendeten Begriffen und den ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen in dieser Tätigkeit notwendig sind. Problematisierung ist, Foucault bemühend, schon eine kritische Praxis, d.h. es handelt sich um eine Praxis der In-Frage-Stellung: „Kritik ist die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin“ (Foucault 1992: 15). Kritik ist die Kunst der reflektierten Unfügsamkeit, eine Praxis der Ent-Unterwerfung oder die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden (ebd.). Problematisierung ist also eine Technik der Kritik. Sie stellt Fragen und gibt keine Antworten. Sie sucht nicht die Wahrheit, sondern pluralisiert Wahrheiten. Ihr geht es nicht um Konsens, sondern um Machtanalyse. Sie stört die Harmonisierungstendenzen, die letztendlich harmonisieren, um sie zu disziplinieren und zu normalisieren. Und Normalisierung ist immer ein Akt, eine Praxis der Ausgrenzung. Diejenigen, welche definieren, definieren auch was „normal“ ist, indem sie sagen, was, „richtig“ ist. Problematisieren widersetzt sich der Systematisierungs- und Ordnungspraxis. Es deckt auf und kompliziert, anstatt zu vereinfachen (vgl. hierzu auch Foucault 1976, 1978). Wo Macht ist, ist auch Widerstand, wie Michel Foucault so einfach und treffend formuliert. Zu jeder Definition existieren etliche Gegendefinitionen. Warum ich dies hier so eingehend problematisiere, hat nicht nur den Grund, weil ich die Methode des Problematisierens dem Definieren vorziehe, sondern geschieht vor allem auch, weil es nicht unerheblich mit den Themen der Repräsentations- und Differenzfrage – Antirassismus – Empowermentsstrategien der Subalternen verquickt ist.

Diskriminierungserfahrungen sind sowohl unter „nicht-westlich-queeren MigrantInnen“ und schwarzen Menschen als auch unter Transgender und Queeren, Schwulen und Lesben nichts Neues. Die mehrfache oder mehrdimensionale Kulturzugehörigkeit kann oft Bürde, aber zugleich auch Chance sein. Menschen mit solchen mehrdimensionalen Zugehörigkeiten bewegen sich zum einen in kulturspezifischen sozialen Zusammenhängen, zum anderen in ethnischen Gemeinschaften sowie in schwul-lesbischen (vgl. El-Tayeb 2003). Sie werden aufgrund ihrer sexuellen Identität, dann wiederum aufgrund ihrer Herkunft, ihres Geschlechtes oder sogar aufgrund all dieser Merkmale diskriminiert. Neben den rechtlichen und gesellschaftspolitischen Aspekten, die diese Thematik betreffen, sollen die Herausforderungen für die Mehrheitsgesellschaft und die Migrant*innencommunities sowie die psychosozialen Auswirkungen von Mehrfachdiskriminierung im Weiteren kurz dargestellt werden.

Es ist eine Tatsache, dass in den meisten Gesellschaften schon lange unterschiedliche ethnische Gruppen oder „Rassen“ sowie Minderheitenangehörige leben. Hier bezeichnet „Rasse“ kein biologisches Merkmal, sondern die politisch-gesellschaftliche Konstruktion von Menschen als verschieden gemäß biologistischen Kriterien, also die Rassifizierung von Menschen und deren Identitäten. Zugleich lässt sich demographisch erkennen, dass „Rasse“ und Ethnizität bedeutsam dafür sind, welche gesellschaftliche Position ein Mensch einnimmt und welche Lebenschancen ihm oder ihr zugestanden werden. Eine andere Tatsache ist, dass sowohl in Deutschland und auch in der nördlichen Hemisphäre Minderheitengruppen Opfer von rassistischer Diskriminierung und

„Ethnisierung“ sind. Es wird beobachtet, dass insbesondere islamistische und muslimische Minderheitengruppen - unabhängig von ihrer Herkunft aus allen Teilen der Welt - seit einigen Jahren vermehrt als die „absolut Anderen“ konstruiert und behandelt werden, dass sie auf allen Ebenen der Gesellschaft rassistischen und ethnischen Diskriminierungen ausgesetzt sind, so Ann Phoenix (vgl. Phoenix 1998). Diese, schon im Jahr 1998, von Phoenix erwähnte Islamphobie und der Antisemitismus wurde nach dem 11. September offensichtlich noch mehr legitimiert. Dadurch rücken Fragestellungen, die mit „Rasse“ und Ethnizität zusammenhängen, zunehmend auf die Tagesordnung der Antirassismus- und Diskriminierungsarbeit sowie solche Ansätze, die gegen Unterdrückung vorgehen und die Reproduktion von rassistischen und ethnisch diskriminierenden Praktiken bekämpfen möchten. Daher stellen sich für mich auch drei Hauptfragen: Wie können Rassifizierungs- und Ethnisierungsprozesse und ihre Bedeutung für Subjekte am besten verstanden werden? Welchen Einfluss haben „Rasse“ und Ethnizität auf die Beziehungen und Interaktionen zwischen Menschen? Welche Widerstandsmöglichkeiten und Strategien sind zu sehen, bzw. zu entwickeln?

Im folgenden Teil meiner Arbeit beschäftigt mich die Frage nach den Repräsentationstechniken, Artikulationspraktiken und Widerstandsstrategien in der Subalternität, welche die herrschenden Räume des Sprechens mit ihrer Praxis konfrontieren, sie durchkreuzen und ‚untauglich‘ machen. Ich setze mich daher mit Widerstandsstrategien, die sich zwar nicht intentional in einem postkolonialen, theoretischen Rahmen situieren, die jedoch implizit an die Grundzüge der postkolonialen Kritik anknüpfen, auseinander.

Hier geht es mir um die Spurensuche von Empowerment- und Emanzipationsbewegung von MigrantInnen selbst, die sich als eigenständige Subjekte gegen rassistische Praktiken wehren, die Subjekte eigener Geschichte bei dem Antirassismuskampf werden möchten. Solche Bemühungen sind von Dominierenden bis jetzt meistens nur als „Kulturkonflikte“ „Integrationsschwierigkeiten“ sowie „umgekehrter Rassismus“ etc. gedeutet worden. Solche falsche Andeutungen führen die deutschen Antirassisten nur noch mehr in einen rassistischen Teufelskreis, ob sie wollen oder nicht. Wo rassistische Macht- und Herrschaftskulturen existieren, wird es immer antirassistische Widerstandskulturen geben. Demzufolge sollen Rassismus und Antirassismus immer zusammen gedacht werden. In diesem Sinne stellen für mich widerspenstige Alltagskulturen, alltägliche Aushandlungsprozesse und schließlich ambivalente bzw. widersprüchliche Identitäten von MigrantInnen in ähnlichen Kontexten solche migrantenspezifischen Widerstandsstrategien und Repräsentationspolitiken dar.

In Folgenden werden einige Diskurse um Differenz in Zusammenhang migrantischer Widerstandsstrategien und Repräsentationspolitiken, ihrer postkolonialen Kritik an herrschenden Diskursen von migrierten und feministischen Intellektuellen und TheoretikerInnen vorgestellt. Auf einen großen Erkenntnisgewinn möchte ich gleich aufmerksam machen. Neben den Widerstandsstrategien, Repräsentationspolitiken und der methodischen Anwendung der postkolonialen Dekonstruktion werden auch die rassistischen Strategien und Repräsentationspolitiken der Dominanzkultur wie z.B. innerhalb der Realpolitik, der Wissenschaft und in den antirassistischen Gesellschaftsgruppen sichtbar werden. Dadurch wird historischer und gegenwärtiger Gesellschaftskontext erkennbar, in den kollektive Kulturen und Identitäten konstruiert und konstituiert sind. Nur aus diesem kontextuellen Wissen und Perspektiven kann ich m. E. meine empirischen Daten angemessen dekonstruieren und auswerten, damit ich meinen Anspruch an diese Arbeit – einen Perspektivenwechsel sowie eine Umkehrung der Perspektiven – einlösen kann.

Dafür schienen mir verschiedene politische Projekte und intervenierte Diskurse der FeMigra, einer Gruppe von feministischen Migrantinnen und „Kanak Attak“⁴⁰, die beide auf einen Mix aus Theorie, Politik und künstlerischer Praxis zurückgreifen, am geeignetsten zu sein. Ihre radikalen Gesellschaftsanalysen und Lesarten entgegen dem Mainstream haben mir für diese Arbeit inspirierende Ideen geliefert. Sie setzen sich mit antirassistischen und antifaschistischen Praktiken und Diskursen im deutschen Kontext auseinander und üben Kritik aus ihrer subalternen Position heraus. Als Beispiel für eine der üblichen, rassistischen Praktiken, der antirassistischen und antifaschistischen Angehörigen der Dominanzkultur (Rommelspacher 1998: 18) wird von Kanak Attaks Denkern die Darstellung von MigrantInnen als schutzbedürftige Opfer bzw. Objekte identifiziert. Es werden so jegliche Identitätspolitiken in diesem Kontext dekonstruiert. Aber es werden auch nicht die notwendigen Reflexionen über die migrantischen Widerstandsstrategien und Repräsentationspolitiken vergessen, in dem sie ihre geschichtlichen Entstehungsprozesse kontextualisieren und die Rolle des migrantischen Widerstandes in den wandelnden Funktionsweisen des Rassismus kritisch verdeutlichen. Kanak Attak empfiehlt dabei schon einige Lösungsvorschläge mit der Hoffnung, dass sie endlich von den deutschen antirassistischen Bündnispartner gehört werden (vgl. Kanak Attak & Subtropen 2001, Kanak Attak 1998).

7.2 Hegemonialen Repräsentationstechniken

Wie Terkessidis (2000) bemerkt, ist in den letzten Jahren die Bezeichnung Repräsentation zu einer zentralen Kategorie in der theoretischen Diskussion geworden. In den Cultural Studies werden vor allem die Fremd- und Selbstdarstellungen von MigrantInnen einer Analyse unterzogen oder auf ein möglicherweise subversives Potential abgeklopft. Zunächst heißt der Begriff nichts weiter, als dass etwas durch etwas anderes ersetzt wird. Repräsentation hat drei verschiedene Elemente: Der erste Bestandteil von Repräsentation ist die *Vertretung*. Die politische Bedeutung von Repräsentation als Vertretung nahm in der Moderne immer mehr zu. Der zweite Bestandteil von Repräsentation ist die *Darstellung*. Vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts folgte auf die Einführung der Volksherrschaft ein Prozess der staatlich betriebenen kulturellen Homogenisierung. Durch die kulturelle Vereinheitlichung der Bevölkerung sollten hier Gemeinschaften geschaffen werden, die vorher in dieser Form nicht existierten. Dafür hat Benedict Anderson den Begriff der "imagined community" geprägt. Der dritte Bestandteil von Repräsentation ist die *Vorstellung* oder, um mit dem Psychoanalytiker Jacques Lacan zu sprechen, das Imaginäre. Tatsächlich funktioniert die Vertretung des Volkes eigentlich nicht; die Bevölkerung bleibt sozial, sexuell und kulturell ein "zerstückelter Körper". Die Mitglieder des Volkes müssen daher stets aufs Neue dazu bewegt werden, sich als Einheit wahrzunehmen. Dies geschieht durch die Produktion eines imaginären Überschusses: dazu wird ein Spiegel benötigt (vgl. Terkessidis 2000).

Postkoloniale Theorien zu thematisieren bedeutet heute, auch immer über Rassismus zu sprechen. Im deutschen Kontext verfolgen Schwarze Feministinnen und people of colour zwei Ebenen der *Postkolonialen Kritik*: zum einen die Dekonstruktion des hegemonialen Wissens und der Figur der ‚Migrantin‘ sowie der ‚Schwarzen Frau‘ und zum anderen die Ausformulierung von Widerstand. Ihr Bezug zu Postkolonialismus in der antirassistischen Bewegung der Bundesrepublik fußt auf der Auseinandersetzung mit einer Denklöge des Ein- und Ausschlusses. Im Kontext von transnationaler Migrations- und Asylpolitik sowie auch in bezug auf die rassistische Normalität nach der Wiedervereinigung der Bundesrepublik Deutschland betont Postkolonialität „eine historische und insbesondere diskursive Verfasstheit, in der sich nicht nur die Bundesrepublik, sondern ganz

⁴⁰ Kanak Attak ist ein 1998 gegründeter Zusammenschluss von Personen, die sich vorgenommen haben, „einer breiten Öffentlichkeit ohne Anbiederung und Konformismus eine neue Haltung von Kanaken [Menschen] aller Generationen zu vermitteln“. Die Gruppierung bezeichnet sich als „anti-nationalistisch, anti-rassistisch und lehnt jegliche Form von Identitätspolitiken ab, wie sie sich etwa aus ethnologischen Zuschreibungen speisen“ (Kanak Attak 1998).

Europa befinden. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach Subalternität im deutschen Kontext“ (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003: 29f).

Im Anschluss an Antonio Gramsci und der *Subaltern Studies Group* in Indien stellt Spivak die Frage nach dem Zusammenhang von Repräsentation und Subalternität und bezeichnet mit „*subaltern*“ die Unterwerfung einer sozialen Gruppe durch die hegemonialen Gruppen. Die hegemoniale Position einer Gruppe etabliert sich durch die Aneignung von materiellen Ressourcen und auch durch das Regieren im Feld des Symbolischen. Die Unterwerfung und Marginalisierung spezifischer Gruppen findet demnach nicht nur in einer materiellen und ökonomischen Ungleichheitslage statt. Ohne den Ausschluss, die Stigmatisierung und die Marginalisierung der Subalternen aus dem Feld des Diskursiven und des Performativen wäre das Hegemonieprojekt einer herrschenden Gruppe nicht realisierbar. Durch die Markierung von Marginalität imaginiert und konstituiert sich die Position des Zentrums als Produzent der Wahrheit und der Wirklichkeit. Dabei spielen die staatlichen und gesellschaftlichen Techniken des „*Othering*“ zum Beispiel in Form von Ausländer- und Asylgesetzen, aber auch der Ethnisierung im Diskurs um Multi- und Interkulturalität eine entscheidende Rolle (Spivak 1988: 287ff nach Gutiérrez Rodríguez 2003: 30f).

Politische "communities" wie die Frauen-, die Lesben- und Schwulenbewegungen sowie die antirassistischen Bewegungen organisieren sich nicht entlang eines einzigen Interesses. Vielmehr verbünden sie sich zu unterschiedlichen politischen Aktionen, deren Kern sich jedoch gegen Ausbeutung, Demütigung und Vereinnahmung richtet. Im Vergleich zu den hegemonialen Gruppen ist ihr Zugang zur Öffentlichkeit aufgrund ihrer finanziellen und politischen Position kaum vorhanden. Ihre politische Arbeit entsteht daher im Rahmen von Protestbewegungen, insbesondere innerhalb der antirassistischen, feministischen und Queer-Bewegungen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2000b, FeMigra 1994, Kanak Attak 1998).

Mit der Frage „Can the Subaltern Speak?“ spielt Gayatri C. Spivak auf die Verhinderung des Redens der Subalternen durch die hegemonialen Repräsentationstechniken an (Spivak 1988: 287ff nach Gutiérrez Rodríguez 2003: 30f). Mittels Repräsentationstechniken vollziehen sich die Unsichtbarmachung der ‚subalternen Stimmen‘. Dies bedeutet, dass ihre Artikulationsformen zwar Eingang in den herrschenden Kanon finden, jedoch ohne dass ihre Urheberschaft benannt wird (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999 und 2000b). Das Einschreiben postkolonialer Theorien als Importgut, führt im deutschen Kontext zu einer Unsichtbarmachung der Stimmen in der Bundesrepublik, die ihre künstlerischen, theoretischen und politischen Arbeiten in den Rahmen der deutschen und europäischen Kolonialgeschichte setzen. Mit anderen Worten: die AkteurInnen, die damit arbeiten und eine politische Kritik gegenüber Rassismus und Neo-Kolonialismus im deutschsprachigen Kontext verbinden, werden unsichtbar gemacht und somit nicht dargestellt. Dabei meint Spivak nicht, wie fälschlicherweise in der englisch- wie deutschsprachigen Rezeption angenommen wird, dass die „subalterne Frau“ nicht sprechen kann, sondern sie zielt vielmehr auf die Verhinderung dieses Sprechens durch die Wissensproduktionen ab. Es geht darum, dass sie, obwohl sie präsent und laut sind, nicht gehört werden oder durch kritische Stimmen vereinnahmt werden. Spivak geht auf die doppelte Funktion der Repräsentation - *Darstellung* und *Vertretung* - ein und wirft die Frage nach der Konstruktion der ‚Anderen‘ in diesem Prozess auf. Konkret beschäftigt sie sich mit der Funktion der Wissenschaft bei dem Versuch, die Praktiken und das Denken derer zu beschreiben, die in der herrschenden Öffentlichkeit faktisch nicht vertreten sind (Spivak 1988: 287ff nach Gutiérrez Rodríguez 2003: 25ff).

Das Lokale ist in das Globale eingeflochten, so Spivak. Die lokalen Verhältnisse sind daher mitunter das Resultat von globalen Beziehungen. Die Wissensproduktion vollzieht innerhalb des konkreten geographischen Kontexts der internationalen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und

trägt durch die Darstellung von Welt zu einer Vertretung bei. Ein unterschiedlicher Zugang zu Ressourcen und Räumen wird über die jeweilige Position im Produktionsverhältnis geregelt. Das Reden oder Nicht-Reden (eines Intellektuellen) vollzieht sich also innerhalb eines Herrschaftsraumes, der von Hierarchien durchzogen ist. Der Vorgang, sich die Welt durch Sprache und Schrift anzueignen, nennt Spivak *“worlding”* („Welt machen“). *“Worlding”* betont die Dynamik einer ethnozentristischen Logik, auf deren Basis ein Wissen über Welt erzeugt und konstruiert wird. In diesem Sinne entstehen Theorien nicht kontextunabhängig, sondern stellen selbst verzeitlichte und verräumlichte, in der differentiellen Bewegung von Sprache formierte gesellschaftliche Effekte dar. Vielen postkolonialen und poststrukturalistischen TheoretikerInnen zufolge stellt Sprache ein Repräsentationssystem dar, „auf deren Grundlage Räume der Performativität und Akte der Intelligibilität initiiert und fundiert werden“. Das Sprechen und das Tun der Subjekte hängen unmittelbar zusammen. Doch nicht jede Praxisform findet sich in den herrschenden Repräsentationstechniken wieder. Das wiederum bedeutet nicht, dass überhaupt keine Praxis stattfindet. Sie ist da und sie wird gemacht. Sie wird jedoch verschwiegen, ausgegrenzt, ignoriert und bekämpft (Spivak 1988a, 1988b, 1990, 1993 nach Gutiérrez Rodríguez 2003: 17ff).

Hito Steyerl bezieht sich auf Spivak und es geht ihr darum, wie die epistemische Gewalt von Diskursen das koloniale Subjekt als „Anderes“ konstituiert. Daraus ergibt sich eine Hierarchie der Wissensproduktion, die bestimmte Formen von Wissen disqualifiziert, mundtot macht und dominante Formen von Wissen reproduziert. Dieser Vorgang der Ausblendung wird mit der Formel: „The subaltern can not speak“ bezeichnet, denn „selbst wenn sie mit aller Kraft und Gewalt versuchen zu sprechen, können sie sich nicht verständlich machen“. Es ist also nicht das Sprechen der Subalternen, das verhindert werden kann, sondern hauptsächlich dessen Rezeption. Steyerls Frage: *„Can the Subaltern speak German?“* richtet sich auf ein spezifisches Phänomen. Wie ist die Rezeption, aber auch die Produktion spezifischer, postkolonialer Theorie im deutschen Kontext beschaffen? *Postkoloniale Kritik* bezeichnet laut Ruth Frankenberg und Lata Mani gesellschaftlicher Kraftfelder, das heißt ein spezifisch situiertes Machtverhältnis. Dennoch wird davon ausgegangen, dass dieses Machtverhältnis in Deutschland nicht existiert oder irrelevant sei, so Steyerl. Steyerl behauptet, dass

„in der deutschsprachigen Rezeption sich somit exakt jenes Phänomen der Hierarchisierung von Wissensproduktionen [reproduziert], das von Spivak beschrieben wurde. Die Stelle der Subalternen wird dabei von verschiedenen Minderheiten besetzt, etwa “Gastarbeitern” oder Migranten, die sozusagen innerhalb des Diskursfeldes “postkoloniale Theorie” als Subalterne ausgeblendet oder abgewertet werden. Es ist, analog zu Spivaks Beispiel nicht etwa so, dass sie sich nicht artikulieren, aber die diskursiven Bedingungen für die Rezeption dieser Artikulationen werfen die Frage auf: Can the Subaltern speak German? (Steyerl 2003).

Über Subalternität zu reden heißt Gutiérrez Rodríguezs Meinung nach über Macht und Repräsentation zu sprechen. Macht selbst stellt die Frage nach der Wirkungsmächtigkeit von Repräsentationen, d.h. welche Formen der Repräsentation sich als kognitive Autorität oder als Bewahrung der vorherrschenden Kräfteverhältnisse durchsetzen und welche Artikulationsformen aus dem öffentlichen Reden ausgeschlossen werden. Wie viele postkoloniale Differenz-TheoretikerInnen in ihren Arbeiten hinweisen, erfolgt die Verstummung der subalternen Stimme nicht nur durch die Ausklammerung, sondern auch über die Vereinnahmung der subalternen Stimmen selbst. Die Fragen danach, wer wie spricht, was gesehen und wie etwas gesehen wird, berühren daher nicht nur die Ebene der Darstellung im Sinne der Sichtbarmachung, sondern auch die des Sprechens und des Gehörtwerdens. Zu fragen ist daher, wie subalterne Praxis die Ebenen des Juristischen und der herrschenden Wissensproduktionen durchkreuzt und ins Wanken bringen kann (Gutiérrez Rodríguez 2003: 17f und 31f). Mich interessiert an dieser Stelle die Frage, wie eine antirassistische Öffentlichkeit im Kontext von Exil, transnationaler Migration und Diaspora aussehen könnte, welche die Sichtbarmachung der *„difference“* ermöglicht, ohne unbewegliche

Differenzeinheiten zu konstruieren. Wie können Mitglieder subalternen Gruppen sich unter oben geschilderten Bedingungen in der Öffentlichkeit einmischen? Wie können sie überhaupt sprechen, wenn die Sprache, in der sie sich bewegen, über Regeln und Disziplinierungsmaßnahmen strukturiert ist, welche die Aneignung ihrer Logik und Instrumente voraussetzt? ⁴¹

7.3 Der schwierige Kampf um Repräsentation und Sichtbarkeit

In jüngster Zeit wird die Integration der „AusländerInnen“ in Deutschland zelebriert, gleichzeitig ihre Differenz zementiert. Sogar die politisch artikulierte Identität des „Kanak“ wird nun medial eingedeutscht. Ihre Einfügung in das Hegemoniale basiert jedoch nicht nur auf der Grundlage der Zugehörigkeit zur nationalen Mehrheit, sondern auch durch die Überdeterminierung einer heteronormativen und sexistischen Logik. Nur bestimmte Formen der Männlichkeit und Weiblichkeit, die die mediale Figur des Kanak befördern, finden in der Öffentlichkeit eine Repräsentation.⁴² Eine bekannte Geschichte der heterosexuellen Geschlechterordnung wiederholt sich. Die alltägliche Politik der Differenzierung und Hierarchisierung ist über Sondergesetze – wie zum Beispiel das Ausländergesetz – institutionell verankert. Seit den 70er Jahre schreiben MigrantInnen, Flüchtlinge und schwarze Deutsche gegen die rassistische Repräsentationspraxis an, die sie immer wieder als eindeutige und eindimensionale Figuren konstruiert: Entweder werden Frauen aus der Türkei als „Unterdrückte“ par excellence oder „sexy orientalische Bräute“ stilisiert. Oder männliche Migranten als „newborn Gangster“ vorgeführt – um nur ein paar Klischees aus der reichen Palette der Exotisierung, Sexualisierung und Ethnisierung zu nennen, mit denen MigrantInnen – insbesondere jene aus dem Süden – konfrontiert werden. Das sind Bilder, die von den herrschenden Medien immer wieder produziert werden (vgl. Terkessidis 2000, vgl. Gutiérrez Rodríguez 1996, 1999 und 2000b, FeMigra 1994, Kanak Attak 1998, Bojadzjev, Karakayali & Tsianos 2000).

Das größte Problem in den Kämpfen der MigrantInnen war jedoch stets die „Erfindung“ eines politischen Subjekts, die Repräsentation eines „Wir“, schreibt Mark Terkessidis in seinem Aufsatz, in dem er sich vergleichend und historisch mit Widerstandsschwierigkeiten von MigrantInnen in drei europäischen Ländern beschäftigt. In Deutschland habe es eine politische Organisation der MigrantInnen in Bezug auf ihre Situation im Einwanderungsland bis heute praktisch überhaupt nicht gegeben (auch vgl. Nassehi 2001). Da Deutschland die Einbürgerung relativ strikt verhinderte, blieb den MigrantInnen nur die Orientierung auf das politische Spektrum des „Heimatlandes“ oder das Ausweichen auf Kulturvereine. Die Schaffung eines politischen „Wir“ in den Kämpfen der MigrantInnen ist bis heute nicht einmal ansatzweise gelungen. Die Ansatzpunkte für Proteste – gegen mangelnde Gleichheit und Rassismus – wurden in Deutschland von vornherein entschärft, denn die meisten MigrantInnen gehen noch heute davon aus, dass sie als „Fremde“ notwendig anders behandelt werden. Trotz der Unterschiede in allen drei Staaten lässt sich dennoch ein ähnlicher Prozess beobachten: Zum einen hat sich die politische Artikulation von MigrantInnen vermindert, zum anderen nehmen die kulturellen Praktiken der „Fremden“ in der öffentlichen Sphäre der Einwanderungsländer mittlerweile einen prominenten Raum ein. Offenbar haben die Kämpfe der Einwanderer um angemessene politische Vertretung in erster Linie zu einer verstärkten Sichtbarkeit auf dem Feld der Kultur geführt. Diese Sichtweise mag zwar teilweise

⁴¹ Dazu ausführliches in Gutiérrez Rodríguez, E. (1999), Castro Varela & Dhawan (2003)

⁴² Hierfür stehen Filme wie „Kurz und Schmerzlos“ oder „Kanak Attack“, aber auch sich als „politisch unkorrekt“ inszenierende intellektuelle männliche Kanaken. Brüche mit identitär eindeutig, rassistischen Zuschreibungspraktiken werden mit sexistischer und heterosexueller Inszenierung gekoppelt. Die männlichen Figuren haben den Part, ihre Vorherrschaft immer wieder über einen patriarchalen Chauvinismus zu statuieren. Auch wenn sie Verletzlichkeit zeigen, die einerseits mit der ihnen aufgetroffenen Männlichkeit bricht, bleibt den neben ihnen stehenden weiblichen Figuren nur die Rolle der im Hintergrund agierenden Schwester und Liebhaberin.

interessante Produkte hervorbringen, doch an den weiteren, ungerechten Machtverhältnissen ändert sie überhaupt nichts (vgl. Terkessidis 2000; auch ausführlich vgl. Ha 2000).

In der Geschichte Europas haben die Anderen – die „Wilden“, die Sklaven, die Kolonisierten, die BewohnerInnen der „Dritten Welt“ und auch die MigrantInnen – im Sinne Jacques Lacan als Spiegel gedient, in dem sich die Subjekte des Westens spiegelverkehrt erkennen konnten: Weil „jene“ wild, grausam, faul, fanatisch, verschlossen, intolerant waren, erschienen „wir“ stets als zivilisiert, friedliebend, arbeitsam, demokratisch, offen und tolerant (vgl. Lübcke 2002). In Bezug auf die nicht-westlichen Anderen funktionierte Repräsentation in erster Linie als Machttechnik. Die Darstellung der Anderen als „primitiv“ legitimiert deren Ausschluss – wobei die Bedeutung von „primitiv“ und Ausschluss je nach Situation und Zeit sehr unterschiedlich sein kann. Das Konstrukt der Andersartigkeit ist eine politische Frage und „bezieht sich auf die (globale) Verteilung der Macht: Der Andere ist ein (notwendiger) Gegenpart im Prozess der Identitätskonstruktion – speziell im Feld der Politik. Bei einer Politik mit Gegenstellungen (wie zwischen „wir“ und „sie“ oder „Freund“ und „Feind“) wird eine Linie gezogen, die schwer zu überwinden ist – eine Linie des Ausschlusses, der Unterdrückung und Herrschaft (Jain 2003: 261. Der Andere hat eine magische Spiegelfunktion für die eigene Selbstdefinition. Bei einem solchen Verhältnis existiert nur ein binärer Code, der keine Zwischenwerte zulässt. Wer trotzdem mit einer ambivalenten Erscheinung in dieses Schema passen will oder kann, ist ein lebendiges Paradoxon, ein irritierender Gegenstand, der alle fiktionalen und konstruierten Sicherheiten gefährdet. Diese stellen alle Rechtfertigungen der Unterdrückung auf Grund der Andersheit oder Identitätspolitik in Frage. Welche Differenzen dazu dienen, den Anderen als Anderen zu identifizieren, ist abhängig von der Definitions-Macht sowie sozialen, kulturellen und historischen Rahmenbedingungen. D.h., obwohl es vielfältige „natürliche“ Unterschiede genauso wie vielfältige Ähnlichkeiten gibt, ist es keineswegs naturgegeben, wie Andersheit konstruiert und definiert wird. Problematisch wird es erst, wenn sie als Grundlage einer „Differenzierung“ innerhalb der juristischen, sozialen Alltagspraxis dient. Das zeigt uns, dass es „Differenzen der Differenz“ gibt (Jain 2003: 260).

Dass die Anderen dem westlichen Imaginären als Spiegel dienen, bleibt nicht ohne Einfluss auf ihr Selbstbild. Der „objektive Blick“ der Weißen, den Frantz Fanon (1980) in „Schwarze Haut, Weiße Masken“ so eindringlich geschildert hat, ist immer Bestandteil der eigenen Wahrnehmung. Insofern war die Politik von MigrantInnen, wie jede andere antirassistische Politik stets ein extrem schwieriger Kampf um Repräsentation, in dem sich Vertretung und Darstellung im Feld des Imaginären auf äußerst komplizierte Weise mischten. Tatsächlich kommt der „Gegner“ der antirassistischen Kämpfe nicht einfach nur von außen, sondern das scheinbare Gegenüber ist in die Konstruktion der eigenen Identität verwickelt. Der Rückbezug auf die ethnische Gemeinschaft bzw. die „Tradition“ hat in den Kämpfen der MigrantInnen nicht umsonst eine immense Rolle gespielt: Es gibt ein Bedürfnis nach der Aufwertung des eigenen Hintergrundes, der von der Mehrheit und dem „objektiven Blick“ im eigenen Innern stets als minderwertig betrachtet wird (Ha 2000). Freilich ist diese „Tradition“ ebenso eine „Erfindung“ wie das Bild, das jener „objektive Blick“ erzeugt. Und oft genug bleibt diese „Tradition“ von diesem „Blick“ stark abhängig. Die Einspeisung der MigrantInnen in die kulturelle Sphäre verlangt dabei von den Beteiligten oft genug ein gehöriges Maß an Selbstexotisierung. Sie müssen sich als authentische Stimmen der Differenz gerieren – sei es als ein „Leben zwischen den Kulturen“ oder als „Hybridität“, des „Ghettos“, etc. Darüber hinaus werden bestimmte Differenzen aus dieser neuen Repräsentation der metropolitenen Nationen ausgeschlossen. Das zeigt etwa die wiederkehrenden Diskussionen um Kopftücher, die in der Mehrheitsgesellschaft gewöhnlich als gefährliche Symbole kultureller Intoleranz und Frauenfeindlichkeit interpretiert werden (ebd., vgl. Terkessidis 2000, vgl. FeMigra 1994).

Der Kampf der MigrantInnen um Repräsentation ist aber noch aus einem anderen Grund schwierig. Zum einen hat sich die globale Massenkultur die kulturelle Praxis der MigrantInnen als Differenzreservoir einverleibt. Auf der anderen Seite gilt, spiegelverkehrt dazu, die Kultur der Metropolen heute als ausgesprochen multikulturell bzw. kulturell differenziert, eben weil MigrantInnen darin eine sichtbare Präsenz haben. Diese weitere Verwirrung der Trennlinien, bei gleichzeitiger Beibehaltung von Machtungleichgewichten und Stereotypisierung macht den Kampf um Repräsentation ungeheuer schwierig. Zudem dient die Sichtbarkeit der MigrantInnen in der öffentlichen Sphäre oft als Beweis für ihre „Integration“ und wird mit realer Vertretung – durch gewählte Abgeordnete im Parlament – verwechselt (Terkessidis 2000). Die Schwierigkeit, sichtbar zu werden, ohne sofort identisch zu sein, scheint in einer Gesellschaft, in der Identität überwiegend auf Herkunft basiert und zugeordnet wird, unüberwindbar. Das Feld der Differenzen ist von Hierarchien durchzogen, die unter anderem die Kommunikation zwischen Individuen und Institutionen strukturieren. Staatliche Institutionen greifen unverkennbar in den Bewegungs- und Darstellungsrahmen von Individuen und Gruppen ein. Um öffentlich wirksam zu werden, müssen daher Subalterne im Kontext der Diaspora, des Exils und der transnationalen Migration aus der Vereinzelung heraus. Sie müssen an kollektiven widerständigen Repräsentationsstrategien und Netzwerken arbeiten, immer wieder gegen die Vereinnahmung agieren, die den Zielen einer patriarchalisch-heteronormativen Verwertungs- und Vermarktungslogik folgen (Gutiérrez Rodríguez 2000b). Doch was passiert eigentlich, wenn diese Bilder nicht mehr als „Fremdbeschreibungen“ auftauchen, sondern als „Selbstinszenierungen“? Welche Rolle nehmen Figuren, die sich selbst als MigrantInnen oder KanakInnen bezeichnen, in der Darstellung und Vertretung von MigrantInnen und Flüchtlingen ein? Aus diesem Fragenkomplex leite ich die Frage nach Repräsentation im Sinne von Sichtbarmachung und Widerstand von „subalternen Gruppen“ ab. Konkret heißt das: Welche Rolle nehmen sie im Kontext von Diaspora, Exil und Migration in der kulturellen Darstellung und Vertretung ihrer Situation und ihres Lebensalltags ein? Inwieweit reproduzieren und tragen sie zur Konstruktion des „differenten Anderen“ bei oder inwieweit artikulieren sie damit eine widerständige Praxis? Wie kann eine Sichtbarkeit geschaffen werden, die nicht immer wieder in die Falle des Hegemonialen zurückfällt, sondern politische Identitäten und gesellschaftliche Differenzen im Sinne sozialer Ungleichheit anerkennt?

7.4 Umbrüche in der Konstruktion von Differenz und Andersheit?

Eine zentrale Auseinandersetzung von postkolonialen Difference-TheoretikerInnen kreist um die Frage nach Anerkennung und um die Konzepte von Identität und „Differenz“. Was ist unter Differenz zu verstehen? Wie kann man den Begriff definieren? Differenz stellt eine flüchtige Kategorie dar, besitzt keinen allgemeinen Charakter und kann niemals klar identifiziert werden. Bei jedem Versuch der Umfassung und Definition entschwindet sie plötzlich oder wird indifferent. Das Konzept der „différance“ von Jacques Derrida, bildet hier die Ausgangsbasis, um nicht nur Identität, sondern Differenz als prozessuales und nicht-essentielles Moment zu denken. Die postkoloniale Künstlerin Trinh T. Minh-ha wirft die Frage nach Identität als Paradigma einer westlich-binären Herrschaftslogik auf, derzufolge Identität auf der Grundlage einer Essentialisierung von Differenz gebildet werde. Demgegenüber entwirft sie ein Differenzkonzept, das Alterität und Heterogenität zum Ausgangspunkt von Beziehungen macht (Jacques Derrida 1991b, Trinh T. Minh-ha 1988 nach Gutiérrez Rodríguez 2003: 25). Daher soll Differenz nicht als eine feste Kategorie, sondern als ein bestimmtes Verhältnis verstanden werden. Nach Bhabha stellt Differenz einen Zwischenraum dar, jenen „dritten Raum“, der sich durch die Konstruktion des Anderen öffnet. In Anlehnung an Bhabhas Begriff definiert Jain Differenz als einen „Überbrückungsraum“. Nach seiner Meinung kann von Differenz nur in Beziehung auf konkret „Anderes“ gesprochen werden. D.h. Differenz

entsteht in dieser Beziehung. Wenn man dieses (konkrete) „Andere“ – Kategorien, Dinge oder Personen, sowie ihre Beziehungen – kennt, so versteht man annähernd die Differenz, die sie unterscheidet (Jain 2003: 259f). Die Erfassung der Differenz als ein bestimmtes Machtverhältnis ermöglicht es, in einem spezifischen Setting mit Differenz umzugehen. Erst durch das Bewusstsein, dass Differenz keinen allgemeinen Charakter besitzt, ist es möglich, den historischen „Windungen“ einer Beziehung zu folgen, „die Differenz ausmacht: das Verhältnis von Identität und Alterität“ (ebd. 260).

In ihren Arbeiten vermittelt die feministische, postkoloniale Theoretikerin Gloria Anzaldua (1987) die Mannigfaltigkeit von geopolitischer Situierung und Subjektpositionen. Sie veranschaulicht am Beispiel des Code-Switching (Spanisch-Englisch-Tzozil) die Ebenen des gleichberechtigten Bestehens von Differenzen, die in Beziehung zueinander stehen und sich ständig in Bewegung befindenden. Wichtig ist für mich dabei, dass sie die Herstellung von Differenzen an strukturelle Gewalt bindet: D. h. an das koloniale Vermächtnis, die imperiale Politik der USA und Europas, die unmenschlichen kapitalistischen Akkumulationsstrategien, die rassistische Politik der Nationalstaaten und der transnationalen Grenzregime. Mit ihrer metaphorischen Figur ‚Queer‘ beschreibt sie eine Subjektposition, die als Knotenpunkt unterschiedlicher kultureller Hintergründe und geopolitischer Positionierungen entsteht. Mit der Figur der ‚Mestizin‘ beschreibt sie den dynamischen Identifikationsprozess des Aufwachsens im Grenzbereich der USA und Mexikos. Die Figuren stellen Momente dar, die auf das Aufbrechen einer binären Logik hinweisen. Diese unterschiedlichen Formen der Intelligibilität jenseits einer binären Identitätslogik erinnern uns an den Begriff Hybridität von Bhabhas Hybridität beschreibt für Bhabha ein ambivalentes Anerkennungsmodell der Identifikation und Des-Identifikation. Es kann demnach als das Nebeneinander und sich ständig verschiebende, miteinander koalierende Moment der Identifikation verstanden werden (Anzaldua 1987, Gutiérrez Rodríguez 1999: 26 und Bhabha 1994: 139ff, vgl. Sauter 2000: 299).

Heute ist jedoch eine Umkehrung von Identität und Alterität, in der die Mobilität und Flexibilität als angemessene Schlüsselwerte geworden sind, durch die jüngste ökonomische Entwicklungen zu beobachten. Was bedeutet dies genau für die Frage bezüglich der Differenz und der Andersartigkeit? Denn die flexibleren Formen der Akkumulationsverlangen nach einem „flexiblen Menschen“ (Senett 1998). „Auch der globalisierte, postfordistische Kapitalismus beruht auf der Ausbeutung von Differenz(en)“. Im Gegensatz zu früheren Zeiten werden heute andere Differenzen und Ausbeutungsmechanismen wie etwa kultureller Art wichtiger. Der Kapitalismus hat auch seine Widersprüche. Es müssen daher immer neue Formen der Auseinandersetzung in den Blickpunkt genommen und aufrechterhalten werden. Da die einfache Opposition zwischen „Uns“ und „den Anderen“ nicht mehr funktionieren kann, müssen neue, komplexere Formen von Unterschieden erschaffen werden. Die kulturellen Verschiedenheiten erfuhren in der entstehenden Ökonomie der Zeichen und Symbole einen erheblichen potentialen „Mehrwert“. Nicht notwendigerweise für „die Anderen“, jedoch für die globale Kulturindustrie ist der kulturelle Unterschied in einer derartigen Ökonomie eine wichtige Quelle des Profits (Sennett 1988 und Lash & Urry 1996 nach Jain 2003: 263, vgl. Ha 2000, Ha 2003, Bojadzjev, Karakayali & Tsianos 2000). Jain vertritt die These, dass der Kapitalismus sich mehr und mehr zu einer „*Ökonomie der Differenz*“ wandelt. Das bedeutet: „die Anderen“ und „das Andere“ werden zu einer zentralen Ressource der Mehrwertakkumulation. Auf der Subjektebene gibt es in Form von Dezentrierung des Selbst auch eine „*vollendete Entfremdung*“ zu beobachten, d.h. dem (fiktionalen) Kern der eigenen Persönlichkeit (entdecken? verstehen? ablehnen?): man will und muss (immer wieder) ein anderer werden (vgl. Jain 2003: 264). Differenz, Hybridität, Diaspora und Ambiguität avancieren zu marktfähigen Begriffen; sie

erscheinen auf einmal nützlich – und werden darum attraktiv. Mit Worten Jains: „Das Andere wird ‚entdeckt‘ und kolonisiert ...“ (ebd. 264).

An diesem Punkt finde ich die Warnung von Gutiérrez Rodríguez und Kanak Attak vor eine Ästhetisierung der Verelendung angebracht, die oft zu einer romantisierenden, herrschaftsrelativierenden und ahistorischen Betrachtung gesellschaftlicher Phänomene führt und die insbesondere in der Rezeption der Konzepte der Hybridität, der Differenz und der Mimikry ihren Ausdruck findet (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003: 26ff, Kanak Attak 1998, 2001). In Anlehnung an Kwame Anthony Appiah stellt Gutiérrez Rodríguez fest, dass die metaphorische Sprache in einigen ‚postkolonialen‘ Werken zu einer ambivalenten Rezeption geführt habe. Einerseits hat das bilderreiche Vokabular zur diskursiven Erfassung von postkolonialen kulturellen Artikulationen beigetragen, andererseits hat die Rezeption dieses Sprachgebrauchs die Lebensbedingungen im Exil, in der Diaspora und in der Migration ästhetisiert. Auf globaler Ebene finden Übertragungen der Metaphern der Deterritorialisierung, des Nomadismus und der Hybridität statt, die die lokalen, geografischen und politischen Lebensbedingungen der Subjekte im Exil, Diaspora und der transnationalen Migration erklären. Dass die im Kontext ‚postkolonialer Kritik‘ entstandenen Konzepte wie Repräsentation, Subalternität, Text, Textualität, Kontext, Differenz, Identität, Hybridität und Subjektivität gerade die Doppeldeutigkeit, die Ambivalenz und die Vermittlung zwischen materiellen Verhältnissen und diskursiven Machtgeflechten auszuloten intendieren, gerät in der aktuellen Rezeption aus dem Blickfeld. (Gutiérrez Rodríguez 2003: 28, vgl. Appiah 1998: 28). Wichtig ist es dabei zu betonen, dass diese Rezeption verfehlt hat, die Gewaltförmigkeit der Wirkungsmächtigkeit von Grenz- und Migrationsregimen wahrzunehmen.

Postkoloniale TheoretikerInnen zeigen also auf, wie Differenzdiskurse in den letzten Jahren Hochkonjunktur haben und sich trotzdem nichts Wesentliches geändert hat und keine wesentlichen Entwicklungen stattfanden. Jain (2003) stellt fest, dass wir es mit einer imaginären vermeintlich neuen Hierarchie von Differenzen zu tun haben, die jedoch auf denselben alten Hierarchien aufbaut. Heute stellt sich die Situation nur noch komplexer dar. Er behauptet, dass die (Selbst-)Bilder von Eliten sich an das Bild der Hybridität annähern, obwohl diese Gruppe von Menschen de facto ethnisch und bezüglich ihres sozialen Hintergrundes relativ homogen ist. Reale Hybridität bleibt in ihren Augen ein Stigma, repräsentiert aber gleichzeitig ein begehrtes kulturelles, symbolisches Kapital. Seine Meinung nach ist dies Hybridität der Punkt, an dem auch Gegenideologien ansetzen, um der Differenz realen Raum zu geben. Allerdings laufen solche Argumentationen immer Gefahr, vom dominanten Diskurs absorbiert zu werden, sowie bestimmte Praktiken der Exklusion indirekt zu stützen (Jain 2003 nach Gutiérrez Rodríguez 2003: 28).

7.5 Widerständige Repräsentationspolitiken

Postkoloniale Difference-TheoretikerInnen beschäftigen sich stets mit Widerstandsstrategien, um hegemoniale Repräsentationstechniken zu unterlaufen, zu unterminieren und schließlich zu dekonstruieren. Widerstandsstrategien sollen nicht eindimensional und unilateral gedacht werden. Widerstand in der *différance* heißt, die hegemoniale Repräsentationsstrategie gegen sich selbst zu verkehren. Differenzen und kulturelle Artikulationen in der „*différance*“⁴³ zu denken heißt, die Dynamiken des Sehens und der Präsenz für die Darstellung des unsichtbar Gemachten zu erkennen und sich auf das Moment der Mimikry zu beziehen. Es heißt, nicht nur über die Subalternen zu sprechen, sondern das eigene Sprechen zu kontextualisieren und zu situieren. Es heißt, das Verhältnis, in dem das Sprechen ermöglicht und darstellbar wird, deutlich zu machen, auf den Kontext und seine Grenzen hinzuweisen. Man muss für das Ende jeder Ausbeutung, jeder

⁴³ Mit „*différance*“ ist ein Prozess der ständigen Bedeutungsverschiebung der Bezeichnungsfelder gemeint. Bedeutungen sind demnach kontextgebunden, und der Kontext stellt sich jeweils in einem spezifischen historischen Moment her.

Demütigung und jeder Missachtung der Menschenwürde eintreten und auch dabei wachsam gegenüber der Möglichkeit der Integration und Instrumentalisierung von Artikulationsformen sein.. Durch eine kritische Dekonstruktion des hegemonialen westlichen Subjekts des Wissens spürt Spivak (1999) die Perspektive des konstitutiven Ausgeschlossenen in den Metadiskursen der okzidentalen Philosophie- und Denktradition auf (Spivak 1999 nach Gutiérrez Rodríguez 2000b, vgl. Steyerl 2000).

Ein bedeutender Teil der Interventionen von MigrantInnen in den letzten Jahren drehte sich jedoch um die öffentliche Darstellung – sei es auf der Ebene des symbolischen Widerstandes im weitesten Sinne oder auf der theoretischen Ebene der *Cultural Studies*, welche diesen Widerstand aufnahmen und interpretierten. Diese Art von Interventionen wird jedoch dadurch immer problematischer, dass die hegemoniale Kultur diese Darstellungen von Differenz immer schneller absorbiert. Deswegen sollte in den Kämpfen der MigrantInnen das Element der politischen Vertretung gegenüber der Darstellung aufgewertet werden (vgl. FeMigra 1994, Kanak Attak 1998, Ha 2000, Terkessidis 2000). Dies bedeutet jedoch keine einfache Rückkehr zu jener Politik der Vertretung, welche etwa auf einer gemeinsamen Identität beruht. Zwar ist es richtig, eine politische Fiktion der imaginären GesamtmigrantInnen als Ausgangspunkt zu nehmen (in Deutschland wird dies etwa mit der Bezeichnung „Kanake“ versucht), doch bleibt die Repräsentation dieser immens heterogenen Gruppe immer fragil. „Dieses Problem lässt sich auflösen, wenn die Identität der MigrantInnen konsequent nicht als partikuläre Verschiedenheit missverstanden wird, sondern als universelle politische Plattform, deren Ziel zunächst Gleichheit ist“ (Terkessidis 2000). Die postkoloniale Künstlerin Hito Steyerl (2000) spricht in diesem Sinne von einem „*negativen Universalismus*“, der nicht dargestellt werden kann. Was im Diskurs kultureller Differenz somit aus dem Blick gerät, sind ihre politischen Bedingungen:

„Im Kontext internationaler Arbeitsteilung sind nur wenige in der Lage, Kultur als Werkzeug auch nur der privaten Veränderung zu verwenden. ...Die Konstruktion der einen erfolgt auf Kosten der anderen, und so ist selbst die privateste Identitätspolitik in die Produktionsweisen des globalen Kapitalismus verstrickt. Die kulturelle Differenzierung der Privilegierten basiert somit hauptsächlich auf der Reproduktion von politischer und sozialer Ungleichheit. Was die einen kulturelle Differenz nennen, bedeutet für die anderen soziale und politische Diskriminierung. Die stetige Reproduktion von Ungleichheit bildet das Gesetz der „ungleichmäßigen Entwicklung“ des globalen Kapitalismus. Diese „ungleichmässige Entwicklung“, das Gesetz ökonomischer Apartheid, ist die Ursache globaler Polarisierung, Diskriminierung und Ausbeutung“ (Steyerl 2000).

Die postmoderne, multikulturalistische Identitätspolitik ist nur denkbar und möglich vor dem Hintergrund kapitalistischer Globalisierung. Ein kultureller Relativismus verschleiert diesen grundlegenden Unterschied: die massiven globalen Machtgefälle in Bezug auf Selbstbestimmung, Handlungsfähigkeit und Sicherung der Grundbedürfnisse. Der Begriff der Kultur verwandelt die Hierarchien globaler Privilegien in eine horizontale Anordnung einander indifferenter Kulturen. Er ersetzt den Begriff der Klasse - nicht aber ihre Herrschaft, so Steyerl. Die als „kulturelle Differenz“ ausgedrückte globale Ungleichheit wird positiv gefasst und verdinglicht. Sie mutiert zur ahistorischen Essenz. Der Universalismus hingegen, auf dem die Partikularisierten bestehen, wurde schon längst kulturell relativiert: als eurozentrische Ideologie des Westens. Der Universalismus des Westens ist ein ebenso kulturalisierter wie selektiver Universalismus“. (ebd.) Steyerl empfiehlt, dass der Begriff der Differenz demnach im Negativen belassen werden muss, wenn er in seiner politischen Form als Ungleichheit gerettet werden soll. Denn dieser Begriff bezieht sich in dem Fall nur auf die

„einzigen weltweit gültige Universalien: auf Unterdrückung, Ausbeutung, auf Diskriminierung und Unterwerfung, auf die Positioniertheit im globalen Machtgefälle und auf die Differenzen, die sich in Bezug auf den Zugang zu Ressourcen wie Bildung, Arbeit, Gesundheit, Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung ergeben“. (ebd.)

Ein „negativer Universalismuskurs“, der sich auf diese Unterschiede bezieht, beschränkt sich demnach nicht auf das relativierende Nebeneinander verschiedener Kulturen. Dieser ist selbst eine

historische Kategorie. Er basiert nicht auf metaphysischen Naturgesetzen oder kulturellen Analogien, sondern geht von der Tatsache aus, dass die Produktionsweisen des globalen Kapitalismus derzeit fast jeden Menschen direkt betreffen. Wenn der globale Kapitalismus also die einzige existierende Universalie darstellt, bleibt nur eine Form, die ihm innewohnende Dichotomie von Kultur und Verbrechen zu überwinden - ihn zu negieren und sich auf politischen Widerstand zu einigen, so Steyerl (ebd.)

Vor diesem Hintergrund bezeichnet Terkessidis wie Nassehi (2001) den MigrantInnen als einen „gesellschaftlichen Skandal“. Die Existenz einer Gruppe, welche durch negative Merkmale sichtbar gemacht und ausgegrenzt wird, widerspricht den Grundsätzen der modernen Demokratie. In diesem Sinne ist die Situation der MigrantInnen universalisierbar: Es gibt kein Problem der MigrantInnen, das nicht auch andere Teile der Bevölkerung betrifft. Die Staatsbürgerschaft etwa, ist nicht allein das Problem der Einwanderer, sondern regelt die demokratische Verfasstheit des gesamten Gemeinwesens (vgl. Terkessidis 2000, Nassehi 2001). Die Arbeitsbedingungen der MigrantInnen hatten Vorbildfunktion für die heutigen neoliberalen Lockerungen der Arbeitsplatzsicherheit. Die Stereotypisierung ist heute mehr und mehr ein Mittel, um die Benachteiligung der verschiedensten Gruppen zu erklären: „Sie“ sind je nachdem zu unflexibel, zu abhängig, zu faul, zu gewalttätig etc. Auch soziale Unterschiede innerhalb der einheimischen Bevölkerung werden zunehmend ethnisiert⁴⁴ (siehe dazu ausführlich FeMigra 1994, Lübcke 2001, Ha 1999, Erel 2003, Yurtsever-Kneer 2001). Dies ist keineswegs (m)ein Plädoyer gegen eine pragmatische Politik für die Gleichstellung von MigrantInnen, oder auch gegen Differenz. Dies ist ein Plädoyer für die perspektivische Universalisierung der pragmatischen Ansprüche auf Gleichstellung. Eine Universalisierung, die Differenz nicht verleugnet, sondern erst ermöglicht. Das wäre dann eine Differenz, die nicht ununterbrochen in Ungleichheit verstrickt ist.

Ich möchte zuletzt versuchen die Frage zu beantworten, wie denn eine widerständige migrantische Repräsentationspolitik aussehen soll. Wie in verschiedenen postkolonialen Studien deutlich herausgearbeitet wurde, formieren sich die Lebensentwürfe und -Vorstellungen von subalternen Subjekten im Kontext des Exils, der Diaspora und der transnationalen Migration an mehreren Kreuzungspunkten. Jenseits einer heteronormativen und rassistischen Logik werden verschiedene Lebensmodelle ausprobiert, die utopische Vorstellungen in der Gegenwart genannt werden können (vgl. Anzaldúa 1987, Gutiérrez Rodríguez 1999, Castro Varela 2002, Yurtsever-Kneer 2000). Eine Darstellbarkeit der eigenen Erfahrungen zu ermöglichen, eigene Worte für das Erlebte zu schaffen - das ist der Versuch dieser Arbeit -, kann also meines Erachtens die hegemonialen Repräsentationspolitiken ins Wanken bringen. Daher machen sich viele subalterne Subjekte zur Aufgabe, die Verobjektivierungstechniken von öffentlichen Institutionen gegenüber Mitgliedern aus subalternen Gruppen aufzudecken. Sie versuchen aus ihrer sozio-politischen Minderheitenlage ihre künstlerischen, politischen und wissenschaftlichen Ausdrucksweisen in den Vordergrund zu rücken, jedoch mit Vermeidung der Bezeichnung, der Konstruktion und der Vereinnahmung als „die Anderen“. Neben Formen aktivistischer Kulturproduktion entwickeln sie Strategien der textuellen Interventionen⁴⁵, aber auch des aktivistischen Widerstands mit dem Ziel, fixierte Bedeutungen zu unterminieren. Sie versuchen mit ihren Veranstaltungen und der Bündelung beziehungsweise Vernetzung von in Kunst, Kultur, Wissenschaft und sozialen Bereichen arbeitenden Subjekten im Kontext von Exil, Diaspora und transnationaler Migration eine selbstbestimmte Repräsentationspolitik zu schaffen.

⁴⁴ So gelten etwa die "Ossis" in Deutschland, überspitzt gesagt, als ein gutmütiger, aber zurückgebliebener Volksstamm wie die „Türkin“, „Muslimin“ etc.

⁴⁵ Dafür habe ich zwei eindrucksvolle Beispiele von „Kanak Attak“-Bewegung und FeMigra in diese Arbeit aufgenommen, die ich später worttreu darstelle!

Im Sinne von Lyotard könnten diese Darstellungsformen als Brüche in einem Metadiskurs bezeichnet werden. Diese Beispiele entstehen nicht auf der Basis eines Anerkennungsskriptes. Es sind „Akte der Intelligibilität, die aus Momenten einer widerspenstigen Praxis des (Über)Lebens und des Widerstands erwachsen. Die Materialität auf die Ebene der Symbolik ins Gedächtnis rufende Strategien werden erprobt, um an das Sein des Bewusstseins zu erinnern“ (Gutiérrez Rodríguez 2003: 33ff). Ich möchte nochmals betonen, dass eine dekonstruktiv, feministische Praxis der *Feminists of Colour* immer wieder auf Entstehungskontext und Herrschaftsmatrix von Repräsentationspraktiken zurückführt. Sie betrachtet kulturelle, politische, wissenschaftliche und gesellschaftliche Phänomene als situiert und verdeutlicht ihre geographische, politische und soziale Beschaffenheit. Für die Analyse von Repräsentation bedeutet dies, Darstellungsformen als Ensemble heterogener sozialer Verhältnisse, als Knotenpunkt politisch verräumlichter Beziehungspraktiken, Diskurse, staatlicher Regulierungen und Begehrensökonomien im Sinne von Foucault zu verstehen. Vor diesem Hintergrund gilt es den Blick auf das Verschwiegene im Text zu schärfen. Es geht um eine „radikale Dekonstruktion“ (Jain 2001), die nicht im hegemonialen Text der Repräsentation oder der Anerkennung eingeschrieben ist, die aber auch nicht vor den Sprechenden im Namen der Subalternität Halt macht. Sie richtet ihren Blick gerade auf dieses Phänomen, indem sie das Sprechen im Namen der Subalternen selbstkritisch auseinandernimmt (vgl. Castro Varela & Dhawan 2003). In Übereinstimmung mit solchen Überlegungen behaupte ich, dass eine postkoloniale Perspektive, die eine gesellschaftskritische Dekonstruktion von Wahrheitsproduktionen und Darstellungsweisen beabsichtigt, unabdingbar für die politische Praxis ist.

8 Queer informierte Selbstermächtigungs- und Anti-kulturrassismuspraktiken der Subalternen

8.1 Rassifizierte und ethnisierte Interaktionsprozesse

Die Forschungsarbeiten über „Rasse“ und Ethnizität zeigen, dass „Rasse“ und Ethnizität wichtige Einflussfaktoren für die Entwicklung der Selbstverständnisse der Subjekte darstellen. Wenn man die rassifizierten und ethnisierten Subjektivitäten verstehen will, ist es wichtig, die Bandbreite von verschiedenen Selbstverständnissen zu identifizieren. Viele Subjekte nutzen eigene Erfahrungen, um ein komplexes Verständnis von rassifizierten Identitäten aufzubauen. Dabei verwenden sie Begriffe flexibel und verändern ihre Identifikationen im Laufe der Zeit und von Kontext zu Kontext. Dies führt zur Weigerung die Begriffe zu benutzen, die ihnen aus ihrem Umfeld als Selbstbeschreibung nahe gelegt werden (vgl. Phoenix 1998: 34). In Anlehnung an eine Studie von Root (1996) beschreibt Phoenix vier mögliche Strategien, wie die „Grenzen“ zwischen den „Rassen“ von solchen Subjekten wahrgenommen, verhandelt und rekonstruiert werden können: Die erste Strategie ermöglicht es Anteil an beiden Lagern zu haben, anstatt zwischen den Stühlen, bzw. den Kulturen zu stehen, die zweite Möglichkeit beinhaltet das situationsabhängige Praktizieren der Ethnizität und „Rasse“, d.h. die Identifikationen ändern sich, wenn der Kontext sich ändert. Als Drittes kann es zu einer bewussten Annahme einer „Grenzidentität“ kommen und als letzte Strategie ist die langfristige Entscheidung für eine Seite zu nennen (Root 1996 nach ebd. 21ff).

Zahlreiche Untersuchungen über Rassismus, Ethnizität und Identität haben sich bis jetzt hauptsächlich auf Schwarze und Angehörige anderer Minderheiten konzentriert. Im letzten Jahrzehnten wurde jedoch durch die Anregungen feministischer Forschung verstärkt anerkannt, dass „Weiß-Sein“ genauso wie „Schwarz-Sein“ eine soziale bzw. rassifizierte Konstruktion ist und dass „Rasse“, Rassismus und Ethnizität Bestandteile des Lebens von Weißen sind. Versuche, Rassismus zu verstehen, fordern daher Aufmerksamkeit sowohl für die Erfahrungen der weißen Mehrheit als auch für die Erfahrungen von Schwarzen und anderen people of colour. „Die fehlende Thematisierung von „Weiß-Sein“, gekoppelt mit der impliziten Konstruktion von Weißen als „der Norm“ diene dazu, die privilegierte Position von „Weiß-Sein“ zu erhalten und zugleich zu verbergen, wie „Weiß-Sein“ in Machtbeziehungen implizit enthalten ist.“ Dies hat vielleicht „dazu beigetragen, dass „Weiß-Sein“ als Identität „stiller“ und daher weniger greifbar ist als „schwarze“ Identität“ (ebd. 24).

Eine Antikulturrassismusbearbeitung gegen Rassismus und Diskriminierung ist zentral dafür, wirkliche Veränderungen in rassifizierten und ethnisierten Machtstrukturen zu erreichen. Auch müssen sich alle mit rassifizierten und ethnisierten Interaktionen und mit dem ungleichen Zugangsmöglichkeiten zu gesellschaftlichen Ressourcen auseinandersetzen. Zusätzlich muss man sich dieser Komplexität bewusst sein, um der Versuchung zu widerstehen, auf eine begrenzte Zahl von kulturalisierenden Lösungen zurückzugreifen. Dies erfordert sowohl eine Wahrnehmung für die Allgegenwart von Rassismus als auch für die vielfältigen Arten und Weisen, wie rassifizierte und ethnisierte Subjektivitäten mit Rassismus und Diskriminierung umgehen, welche Empfindungen sie dazu haben und wie sie sich identifizieren. Die Vielfalt der Subjektivitäten innerhalb einer rassifizierten und ethnisierten Gruppe sollte wahrgenommen und anerkannt werden. Die

Wahrnehmung und Anerkennung von Differenzen innerhalb und zwischen Gruppen führt zwangsläufig zu der Frage, wie mit kulturellen Unterschieden umgegangen werden kann.

Eine weit verbreitete Antwort dafür war das Studium der Kulturen von Minderheiten (interkulturelle Kommunikation etc.). Das so erworbene Wissen sollte auf die Interaktion angewandt werden. Diese Strategie hat aber schwere Mängel. Erstens wird fälschlicherweise angenommen, dass alle Mitglieder einer ethnischen Gruppe, unabhängig von ihrer sozialen Klasse, ihrem Geschlecht, ihrem Geburtsort, ihren Erfahrungen und Überzeugungen die gleichen kulturellen Praktiken teilen. Zweitens beruht sie auf der Annahme, dass Kulturen statisch seien. Drittens kann sie in die Trivialisierung von anderen Kulturen münden, wenn nämlich einfache Elemente, so behandelt werde, als ob sie die ganze Kultur repräsentierten. Aufgrund dessen wird es viel zu nahe liegend und einfach, auf der Basis von begrenztem Wissen zu gefährlichen Verallgemeinerungen zu kommen. Schließlich gibt es keinen Beweis dafür, dass das bloße Wissen über die Kulturen der anderen entweder Respekt und Verständnis für diese Kulturen oder Empathie in Interaktion hervorbringt. Anstatt sich auf das erworbene Wissen über andere Kulturen zu verlassen ist es wahrscheinlich hilfreicher, herauszufinden, ob Subjekte der Ansicht sind, dass ihre kulturellen Praktiken und Überzeugungen für ihr Lebenssituation relevant sind oder auch nicht. Weiterhin ist es wichtig, die unterschiedlichen Arten und Weisen wahrzunehmen, in denen Rassismus die Erfahrungswelt von Menschen beeinflussen kann und wie Rassismus ein Bestandteil von Interaktion sein kann (ebd. 33).

Aufgrund der Kompliziertheit von rassifizierten Interaktionen müssen Menschen sich daran gewöhnen, über „Rasse“, Ethnizität und Rassismus nachzudenken, darüber zu sprechen und sich selbst als rassifiziert anzusehen. Dies mag banal und einfach klingen, aber in einer durch Rassismus gespaltenen Gesellschaft ist es für viele Leute, besonders für Mehrheitsangehörige sehr schwierig, über diese Themen zu diskutieren und mit ihnen ohne drängende Schuldgefühle und Wut umzugehen (ebd. 33, vgl. Rommelspacher 1998, Bilden 2000). Wenn Identitäten rassifiziert sind, dann ist „Rasse“ und Ethnizität ein Bestandteil aller Interaktionen. Die Vielfalt der Möglichkeiten, in denen sich Menschen im Verhältnis zu „Rasse“ und Ethnizität unterschiedlich positionieren, bedeutet (z.B. für PraktikerInnen) eine besondere Schwierigkeit, wenn Mitgliedern aller ethnischen Gruppen gleiche Zugangsmöglichkeiten angeboten werden sollen, wenn gegen Rassismus und Diskriminierung wirksam vorgegangen werden soll. Es müssen von allen, die diesem Thema gerecht werden wollen, unabhängig von ihrer Hautfarbe oder Ethnizität die folgenden Punkte innerhalb bzw. während der Interaktion bedacht werden: Sie sollen ihre eigene Position in Rassifizierungsprozessen bedenken, ein Verständnis von Rassismen als sozialen Prozessen haben, leicht über Rassismus und Kultur sprechen können und mit Menschen, die als „Andere“ konstruiert sind, unbelastet umgehen können und diesen zuhören, ohne sie kulturalisierend zu behandeln oder die Bedeutung von Rassismus und Ethnizität zu leugnen (Phoenix 1998: 34f).

8.2 Widerstandspotential in den alltäglichen Interaktionsprozessen

In diesem Teil der Arbeit geht es mir grundsätzlich um die Untersuchungsstrategien zur Erfassung der Widerstands-, Körper- und Identitätspolitik der Subjekte, die bei ihrem Subjektivierungsprozess auf Grund der erlebten Rassismuserfahrungen solche Strategien verwenden. In Anlehnung an Shirley Tate (2003) behaupte ich, dass eine binäre Zuschreibungspolitik durch die Erfassung der rassifizierten und ethisierten Subjektpositionen gebrochen werden kann, um den Raum für etwas „Dazwischenliegendes“ zu eröffnen. Hierbei wird einen kritischen Blick auf den interaktionalen Aspekt von Hybridität im Alltag, auf die Erzeugung von Hybridität als alltägliches interaktionales Phänomen, das sich im Austausch ausbildet und auch

auf die Dekonstruktion des Hybriditätskonzept vorgenommen. Ich finde es sehr inspirierend Tates Ansatz zur Analyse der Aussagen über die hybride Zugehörigkeit, ihre Selbstverständnisse und ihre Verortungen herauszuarbeiten, da die Hybridität weder exotisierend dargestellt wird, noch ihr ein Defizit attestiert wird und auch genügend Augenmerk auf die widerständige Performativität bei den Selbstrepräsentationen gelegt wird.

Aufgrund der Analyse der Gesprächsverläufe kommt Shirley Tate in ihrer Studie zu den Erkenntnissen, dass „Hybridität des Alltags durch Kritik und Aushandlung identitären Logiken entsteht. Diese Logiken sind in Authentizitätssuggestierenden Diskursen“ (wie „dunkle Haut gleich schwarze Authentizität“ sowie „türkischer Name gleich türkische Authentizität“) verankert. Dies vollzieht sich insbesondere dann, wenn die SprecherInnen sich entgegengesetzt zur Zuschreibungslogiken verhalten. Gespräche verdeutlichen auch dabei den performativen Charakter und den gesamtgesellschaftlichen Bedeutungszusammenhang von Hybridität. Mittels des performativen Aktes, z.B. sich selbst als sichtbar schwarz oder türkisch darzustellen, artikulieren die SprecherInnen eine widerständige Position gegenüber dem Authentizitätssuggestierenden Diskurs. Sie benutzen dabei sowohl die Stimmen anderer, als auch die Eigene. SprecherInnen reichern konkret erzählte Vorkommnisse mit ihren eigenen Kommentaren an und produzieren vielstimmige Texte. Diese zeigen, wie „Identität durch Prozesse der Positionierung und Re-Positionierung konstruiert werden kann“⁴⁶. In Anlehnung an Spivak vertritt Tate die These, dass „der performative Raum dieses Prozesses die Artikulation von Hybridität ermöglicht“, indem er die Starre von Diskursen durchbricht und Subalterne weder zum Schweigen bringt, noch für sie gesprochen wird. (Spivak, 1993 nach Tate 2003:170) Sichtbarkeit wird also produziert, wenn jemand die Grenzen der binären Zuschreibung überschreitet⁴⁷. Sie widersetzen sich der ihnen zugeschriebenen Position und unterminieren so die dominanten rassifizierten Machtbeziehungen (ebd. 170ff). In ihrem politischen Umfeld situieren sie sich strategisch eindeutig im Rahmen von konstruierten Identitäten. Durch diese Repräsentationen hinterfragen sie so „nicht nur einfach das Bild des Menschen, sondern auch den diskursiven und disziplinierenden Ort, von dem aus Fragen nach Identität strategisch und institutionell gestellt werden“ (zit. nach Bhabha 1994 in ebd. 173). Einer dieser Orte stellt die Hybridität dar.

Homi Bhabha spricht im kolonialen Kontext über Hybridität als Verschiebung des Überwachungsauges durch *Mimikry*: Es handelt sich um eine Erwiderung, die etwas anderes produziert als das, was nach der Konstruktion des Anderen seitens des kolonialen Diskurses hätte folgen sollen. Auch in den Gesprächen wird ein Ort, der über koloniale Diskurse geprägt ist, mit einer neuen Bedeutung besetzt (Bhabha 1994 nach ebd. 173).

Damit eine Hybridität des Alltags möglich ist, muss man dann „die Wörter von anderen übernehmen und sie sich zu Eigen machen. Hier „(...) entsteht die Hybridität des Alltags, d.h. es werden Identitätspositionen im Gespräch ausgehandelt, indem die SprecherInnen verschiedene Stimmen re-orchestrieren. SprecherInnen entwickeln ihren eigenen Standort, sie schaffen sich eine eigene Stimme, indem sie andere kritisieren“ (ebd. 175). Eine Überlagerung von Stimmen „Heteroglossia“ entsteht, mittels der sie den Zuhörern veranschaulichen, wie sie auf Grund bestimmter Kategorien oder Merkmalen positioniert werden um von hier aus Kritik an dieser Subjektposition zu leisten. Durch diesen Vorgang entwickelt sich ein anderer Ort, der auf die Position der hybriden Identität verweist: „Dieser Aushandlungsprozess zeigt uns, wie Hybridität als individuell ausgehandelte diskursive Position in einem Gespräch-in-Interaktion [talk-in-interaction] entsteht. In einem Gespräch-in-Interaktion über Identität in Bezug auf Hybridität findet eine

⁴⁶ Dazu auch ausführliches Dannenbeck 2002.

⁴⁷ Weiße Menschen, die nicht über „race“ markiert werden, verhalten sich so, als seien sie die Norm.

Bewegung der Transformation vom identischen Selbst zum Prozess der Differenzierung „traffic of same-and-othering“ statt, wenn die Sprecherinnen den Platz „der Anderen in einer Identitätskonstruktion“ beanspruchen, indem sie die Positionierung, die von Außen an ihnen herangetragen wird, ablehnen“ (ebd. 173, vgl. Bakhtin 1979, 1981 und 1985).

Im Anschluss an Tate kann behauptet werden, dass „rassifizierte Identitäten“ nicht nur durch rassifizierte und „phänotypische“ Merkmale bestimmt werden, sondern eher *performativ* gestaltet werden und ihnen in der Interaktion Bedeutung verliehen werden muss. In Anlehnung an Bhabha behauptet Tate, dass die Äußerungen der Subjekte auf „the performative nature of differential identities“ verweisen. Der performative Charakter von „hybriden Identitäten“ wird offenkundig, wenn unabhängig von den rassifizierten und phänotypischen Merkmalen ein gemeinsamer Diskurs von einer rassifizierten Identität geschaffen wird. Die Überlagerung von Stimmen deuten auf die Performativität hin, die von Identitätspositionen ausgehen, wenn SprecherInnen die Worte anderer benutzen, um ihre eigene diskursive Position außerhalb von einer rassifizierter Identität anzuzeigen; sie dann die Relevanz dessen in Form von Kritik formulieren; sie sich unabhängig vom ihrer eigenen Merkmale in dieser Identität re-positionieren und hierfür Signifikanten von dieser Identität benutzen. Es kann demnach gesagt werden, das „Hybridität der Effekt der Performanz [ist] und (...) performativ konstituiert [ist]“. „Hybride Identitäten“ haben demnach keinen ontologischen Status außerhalb der Interaktionen, die sie konstituieren.⁴⁸ Dem „Moment der Verkörperung“ kommt ein besonderer Platz für die Theoretisierung von Hybridität zu, so Tate. Phänotypische Zuschreibungen verwandeln sich in einer prozessualen Kategorie, vor allem wenn „im Gespräch-in-Interaktion die Sprechende verschiedene Bezeichnung zur Beschreibung des Körpers“ verwenden. Tates Meinung nach sollten HybriditätstheoretikerInnen sich daher mit dieser Form der Essenz beschäftigen, anstatt sie zu ignorieren, da sie das Potential besitzt, die Unsichtbarkeit von Dominanz zu stören, die Anerkennung ihrer Autorität zu problematisieren und zu zeigen, dass universalisierende Diskurse nicht völlig zu vereinheitlichen sind (ebd. 178).

Für Foucault ist es durch eine „kritische Ontologie des Selbst“ möglich, alternative Sichtweisen zu entwickeln, mit deren Hilfe Subjekte der Herrschaft der Individualisierung widerstehen können Foucault (1984). Dieses Widersprechen beinhaltet die Konstruktion eines Gegendiskurses. Es geht hier um die Re-Positionierung einer Identität, zugleich jedoch darum die gesellschaftliche Wirkungsmächtigkeit von „race“ für die Ausbildung von Identität anzuerkennen (Foucault, 1984: 45 nach Tate 2003: 177). Tate fand heraus, dass die Annahme einer „biologischen Hybridität“ nicht durch die Artikulation einer „kulturellen Hybridität“ ersetzt worden ist. Hybridität stellt sich vielmehr „durch Mimikry als ein Widerspruch gegenüber den dominanten Diskursen her und stellt ein alltägliches interaktionales Phänomen dar, das in der Aushandlung von Identitätspositionen im Gespräch auftritt.“ Die Geste von „Mimikry“ stellt in sich selbst einen Bruch mit den Termini dar, die zum Diskurs „Authentizität einer Identität“ gehören. Im Gegenzug bedeutet das, dass die SprecherInnen „race“ an ihre Erfahrung rückbinden und somit die essentialisierenden Effekte eines solchen Diskurses dekonstruieren. Die binären Oppositionen werden von der SprecherInnen nicht gelehnet, sondern ein kritisches Nachdenken gefordert, das über diese Dichotomie hinausgeht. Diese Subjekte erweitern so die Kategorien, indem sie sich in ihr einschreiben, auch wenn sie im Rahmen des Diskurses um „authentische Identität“ ausgeschlossen werden. Sie widersprechen dem dominanten Diskurs und handeln seinen Effekt, der sie aufgrund ihre Merkmal als die Andere, die Nicht-ganz-Identische, markiert, neu aus (ebd. 179).

Viele Beispiele zeigen, dass dominante Diskurse nur schwer mit (phänotypischen) Ambivalenzen umgehen können (vgl. Bauman 1995). Die Subjekte selbst, die von rassifizierenden

⁴⁸ Judith Butler (1991) spricht auf diese Weise über den performativen Charakter von „gender“.

Bezeichnungspraktiken markiert werden, durchbrechen die binäre Logik, indem sie die rassifizierte und phänotypische Zuschreibung im Spannungsverhältnis von Identität und Differenz verschieben und die Zwischenräume zwischen diesen beiden Polen zu besetzen suchen. So eine Einnahme eines Zwischenraumes kann als eine Position bezeichnet werden, die sich als „same-but different“ artikuliert. Es ist wichtig zu betonen, dass durch solche Positionierungen Vorstellungen von essentiellen Bezeichnungspraktiken kritisiert werden (Tate 2003: 179). Tate schreibt dazu:

„Die regulative und begrenzende Macht der Diskurse beruht auf dem Anspruch des Benennens der [...], Wenn die SprecherInnen sagen, sie seien Schwarz, verankern sie sich zum einen selbst in einer Essenz 'without which they cannot speak', zum anderen konstruieren sie sich in Opposition zu dieser, indem sie auf ihrer Position als ‚eine Andere im Schwarzsein‘ [an-other Black] bestehen“ (zit. nach Butler, 1999: 226 in Tate 2003: 180).

Die simultane Erscheinung von Gleichheit und Differenz in Robert Youngs Konzept der Hybridität ermöglicht es uns, Verbindungen zu den Gesprächen zu ziehen. Die erste Verbindung wäre die andauernde Aushandlung von Identitätspositionen durch das Spannungsverhältnis zwischen Identität und Differenz. Die zweite ist die Unterwerfung der Subjekte im Diskurs, die wiederum –mittels der Kritik der Subjekte – das starre Konzept einer Identität unterminiert, um zur Position der „Anderen in Identitätskonstruktion“ im Spannungsverhältnis von Identität und Differenz zu gelangen. Die dritte Verknüpfung ist, dass der Rückzug auf Essenz, in Form von „race“ und Kultur die Aushandlung des Identischen und des Anderen im Gespräch charakterisiert. Ein Rückzug auf die Essenz ist selbst Bestandteil des hybriden Aktes der Positionierung, die erfolgt, wenn die Interagierenden den Diskursen widersprechen, die sie zu anderen machen würden, und zwar aus dem Raum dieses Diskurses selbst heraus (Young 1995 nach ebd. 181). Es ist diese Bewegung, die Tate in Anlehnung an Bhabha unter dem Begriff „Mimikry“ fasst. In der Reartikulation der Identität, die stattfindet, wenn die SprecherInnen sich mit verschiedenen Lesarten der Identität und des Körpers auseinander setzen, ereignet sich eine andere (Wieder)Einschreibung. Nach Bhabha (1996) ereignet sich Identifikation in einem Raum des „intersubjective performative act“, in dem Identität als Effekt eines „Gespräch-in-Interaktion“ entsteht. Das Gespräch als Instanz einer Hybridität des Alltags anzusehen, in der sich Stimmen überlagern und in der Übersetzung performative Akte ermöglicht werden, beschreibt nach Bhabha, (1994) den „dritten Raum der Hybridität“. Indem Subjekte als andere von sich selbst erscheinen, überschreiten sie die starren Grenzen und erzeugen performativ eine Identität, in der Merkmal an Bedeutung verliert (Bhabha, 1996: 206 und Bhabha 1994: 39 nach ebd. 181).

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Identitäten im Gespräch als eine Aushandlung der Positionen konstruiert werden, die kontinuierlich für den Gesprächspartner übersetzt werden. Somit wird der Authentizitätssuggestierende Diskurs hörbar und die SprecherInnen widersetzen sich der gängigen dominanten Interpretationspraxis, die über ein Zeichen eines Merkmals übertragen wird. Durch so einen Akt des Widerstands wird „der von ‚race‘ markierte Körper [racialized body]“ oder die Identität „re-imaginiert und anders erinnert, bleibt aber weiterhin zentral“ für die Identifikationen. Widerstand zu leisten gegen den Authentizitätssuggestierenden Diskurs produziert andere Identitätspositionen. Die Überlagerung von sich widersprechenden Stimmen offenbart den Ort der „Mimikry“, in dem der Widerstand artikuliert wird. In diesem Zusammenhang wird „auch der sozial und kulturell normative Charakter von Hybridität deutlich, wie dies auch in Kategorien wie ‚race‘, Kultur und Politik der Fall ist“. Die SprecherInnen bestehen unabhängig von der Ambivalenz ihres Merkmals auf eine Subjektposition, genau genommen, bestehen sie gerade aufgrund dieser Ambivalenz darauf. Eine solche Identifikation, die sich in der Interaktion vollzieht, markiert diese Ambivalenz als Moment der Hybridität, in der sich Performativität auf zwei Ebenen ereignet: zunächst auf der Ebene des

Zitierens der Grenzen des Diskurses bezüglich einer Subjektposition und auf der Ebene eines politischen Umgangs mit den phänotypischen oder rassistischen Markierungen, die auf Politisierung der Positionen von Merkmalen als einem dritten Ort jenseits der Dichotomien abzielen (Tate 2003: 182). Diese Politik unterbricht die

„dominante Lesart eines Zeichens. Eine „sichtbare Maske“ wird negiert, wenn die SprecherInnen sich als Besetzerinnen eines kulturellen, politischen, gemeinschaftlichen und rassifizierten Orts des „Anderen in einer Subjektposition“ verorten. Während sie sich der Zuschreibung des „authentischen Subjektposition“ widersetzen, „kreieren sie einen neuen Ort, der die Grenzen der dominanten rassifizierten Bezeichnungspraktiken sprengt“ (ebd. 2003: 182).

8.3 Historischer Abriss des antikulturrassistischen Widerstandes der Subalternen

Die Kanak Attak Autorin Manuela Bojadzijev und Autor Vassilis Tsianos (1999) spüren in ihrem aufschlussreichen pragmatischen Text „Mit den besten Absichten: Spuren des migrantischen Widerstands“ die historischen Spuren des migrantischen Widerstandes in Deutschland auf. Durch ihre Lesart können die betroffene Subjekte nicht mehr als passive Opfer oder Objekte der rassistischen und kapitalistischen Verhältnissen wahrgenommen werden, sondern als aktive, kreative Subjekte, die sich und die Verhältnisse durch ihre Selbstbehauptungs- und Überlebensstrategien ständig ändern. „Der Widerstand von in Deutschland lebenden MigrantInnen gegen Rassismus wurde immer wieder gewaltsam unterbrochen“ (Bojadzijev & Tsianos 1999). Gerade ein Versuch eine migrantische Widerstandsgeschichte aufzuspüren, „die niemals geschrieben wurde“ und auch diese Brüche aufzuzeigen, soll Kontinuitäten und Diskontinuitäten in seiner Geschichte zum Ausdruck bringen. „MigrantInnen haben hier und da versucht, den Rassismus einzudämmen, aber sie sind nie soweit gekommen, das System zu durchbrechen und sich von der Unterwerfung seiner Zwänge zu befreien. Das ist offensichtlich“ (ebd.).

Es gilt also eine Geschichte der Möglichkeiten und Grenzen dieses Kampfes zu entwickeln. Damit soll der Gegenwart des Widerstands ein historisches Wissen der Vergangenheit zugänglich gemacht werden. Jenseits der Heroisierung ist es meines Erachtens den Menschen ihre „Würde“ zurückzugeben. Man wird nicht einfach zu den Widerstandspraktiken von früher zurückkehren können, sondern muss von der eigenen Geschichte lernen und sie so transformieren, dass man die Hindernisse überwindet, die sowohl durch die „Fehler“ wie durch das „Verschweigen“ hervorgebracht wurden. Die Wiederentdeckung dieser Geschichte ist nicht nur subjektiv von außerordentlicher Bedeutung. Es können hier jedoch nur einige Grundlinien dazu entwickelt werden. Zunächst sind es die unterschiedlichen Bedingungen der Einwanderung, die bestimmte Merkmale des sozialen, politischen und ökonomischen Status festschreiben. Die juristische Kategorisierung und Objektivierung durch das Ausländergesetz bestimmt die soziale Position von MigrantInnen und damit auch die Bedingungen ihres Widerstands bis heute mit. Ebenso wie man davon ausgehen kann, dass Rassismus sich nicht immer durch explizit rassistische Handlungen und Artikulationen manifestiert, muss man auch bei MigrantInnen nicht unbedingt unterstellen, dass ihr Widerstand sich immer explizit gegen Rassismus richtet, sondern Teil anderer sozialer Kämpfe war und ist (ebd.). Die unterschiedlichen Formen des aktiven und passiven Widerstands werden also historisch nicht notwendigerweise als antirassistische Praxen durchgeführt (ebd.).

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass es sich in den meisten Fällen des migrantischen Widerstands um Kämpfe gegen Autoritäten, die im strukturellen und individuellen Sinne unmittelbare Kämpfe gegen Machtinstanzen (Vermieter, Behörden, Arbeitgeber, Schule etc.) sind, handelt. Sie bewirken Lösungen, die manchmal auch nur situative Verbesserung der Lebensverhältnisse bedeuten. Da der bereits erwähnte rechtliche Status eine politische Tätigkeit erschwert oder zumindest einschränkt, spielt gerade der Alltag eine exponierte Rolle. Vermutlich wurden und werden im Alltag laufend Formen des Widerstands erprobt und verworfen. Die in

unorganisierten und individuellen Handlungen, in den sogenannten „unsichtbaren“ Bereichen des Lebens – nämlich im Alltag – praktizierten Widerstandsformen, müssen nicht gleich als politischer Protest erkannt werden, sondern sind häufig Teil von Selbstbehauptungs- und Überlebensstrategien, die allerdings als eine Fähigkeit der MigrantInnen, (sich) zu begreifen und (sich) zu verändern, gedeutet werden können. Man kann davon ausgehen, dass diese »alltäglichen« Kämpfen durchaus für eine grundlegende Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse stehen (ebd.). In Anlehnung an das Verständnis von komplizierten Macht- und Herrschaftsverhältnisse innerhalb der Cultural Studies kann man meines Erachtens die Kämpfe von MigrantInnen nicht allein als Reaktion auf die verschiedenen staatlichen und gesellschaftlichen rassistischen Praxen lesen, sondern auch als Entwickeln einer davon unabhängige Dynamik. Der Rassismus bleibt auch nicht derselbe:

„Denn auch wenn der Widerstand niedergeschlagen wird, muss sich der Rassismus auf neue Weise restrukturieren und konsolidieren. Widerstand und Herrschaft gehen von den gleichen Voraussetzungen aus, versuchen das gegnerische Terrain zu besetzen und zu kolonisieren, indem sie durch Reinterpretation entgegengesetzte Antworten auf dieselben Fragen geben. Man ist gezwungen, in jedem Aspekt der herrschenden Ordnung auch die Umrisse, die Inhalte und die Bedingungen des Widerstands zu entdecken, denn nicht nur durch die »guten« Seiten des historischen Prozesses findet Geschichte statt, sondern vor allem durch die »schlechten«“ (ebd.).

Ziel ist es hier, weder bestehende Geschichtsschreibung um eine andere, »wahre Geschichte« zu ergänzen, noch die Geschichte des Widerstands für die Bundesrepublik zu beschreiben. Es geht aber darum, den historischen Entwicklungsweg eines Widerstands nachzuzeichnen, der hier und da dem Rassismus bereits die Grundlagen entzogen hat und sie ihm auch künftig entziehen soll. Diese Geschichte kann aber niemals vollständig erzählt werden, ebenso wie die rassistische Situation damals und heute nicht vollständig erfasst werden kann. Dies kann nur eine antirassistische Praxis, die auch die Machtverhältnisse unter den MigrantInnen zu verändern vermag. Es geht mir also auch um die Wirkungen, die der Widerstand auf die Widerständigen selbst hat, wie er ihren Alltag verändert hat und in welchen Momenten ihnen Veränderungen durch Auflehnung möglich erschien.

8.4 Rassismus und anti-kulturrassistischer Widerstand im Verhältnis zueinander

Die gesellschaftlich anerkannte Präsentation von „kulturellen Unterschieden“ steht häufig einer antirassistischen Praxis gegenüber, die versucht, rassistische Zuschreibungen durch eine andere Bewertung von migrantischen Identitäten produktiv zu wenden. Wie eben dargestellt handelt es sich dabei um die Frage nach der Repräsentation und um die Frage nach Identität und Gegenidentität. Gegen diese antirassistische Theorie und Praxis wurden im Laufe der neunziger Jahre verstärkt Stimmen laut. Stimmen, die den gängigen Antirassismus pauschal als Identitätspolitik kritisierten. Es wurde eingewandt, dass vor lauter Repräsentationspolitik die sozialen und ökonomischen Aspekte des Rassismus aus dem Blick gerieten; die so genannte Verdrängung des Sozialen oder Entpolitisierung der Sozialen (vgl. Butterwege 2000). Bojadzijeve und Tsianos finden jedoch auch die Kritik am Zelebrieren von Gegenidentitäten zu pauschal. Demgegenüber plädieren sie für die Suche nach der Geschichte des migrantischen Widerstands, weil dadurch zum einen das verdrängte Soziale wieder in die Analyse des Rassismus aufgenommen wird und zum anderen der Rassismus auf der Alltagsebene bekämpft werden kann. In den neunziger Jahren war es genauso verbreitet wie problematisch, migrantischen Antirassismus pauschal als Identitätspolitik zu kritisieren. Das Gleiche trifft auf repräsentationspolitische Analysen des Rassismus zu. Rassismus wurde allein als ideologisches Phänomen verhandelt. Wie die beiden AutorInnen bin ich der Meinung, dass Rassismus sich aber überhaupt nicht verstehen lässt, wenn man ihn allein als ein partikulares oder allgemeines System der Repräsentation konzipiert (Bojadzijeve & Tsianos 1999). Denn Machtanalyse, wie sie

repräsentationspolitische Analysen vorgeben, kann keinen Ausweg aus rassistischen Verhältnissen anbieten, so die AutorInnen. Rassismus gilt dann als separat von anderen Herrschaftsverhältnissen für bekämpfbar. Rassistische Macht befindet sich weder im Besitz einer dominanten Gruppe, noch erschöpft sie sich in ihrer Ausübung. Sie ist in den Kräfteverhältnissen verankert. Die aktuelle staatliche Flüchtlingspolitik zum Beispiel sei nicht nur in ihrer Ausübung nach rassistisch, sie ist auch Ausdruck einer gelungenen Politik der ethnischen Stratifikation. In der reduktionistischen Machtkonzeption der Repräsentationspolitiken taucht Widerstand deshalb im besten Fall als abstraktes, appellatives oder moralisierendes Prinzip auf. Die antirassistische Praxis ist darin fortwährend im Begriff sich zwischen Stilllegung und voluntaristischem Wunsch nach Veränderung einzuschließen (ebd.).

Rassismen funktionieren sowohl auf politischer, sozialer wie auf ökonomischer Ebene als Ein- und Ausschlussmodi, die sich im institutionellen System verdichten und durch staatliche Institutionen weiter ausgearbeitet werden. Obwohl Rassismus kein universalgeschichtliches Phänomen ist, bleibt also in den meisten Rassismustheorien die Frage nach den historisch bestimmten politischen und ökonomischen Bedingungen offen (ebd.).

In diesem Zusammenhang ist entscheidend, dass durch den staatlichen Rassismus nicht nur stereotypisierende bzw. stereotypisierte Gruppen hervorgebracht werden, sondern dass darüber hinaus auch deren Verhältnis als Antagonismus reguliert wird. Die repräsentationsorientierte, antirassistische Analyse identifiziert und autorisiert erst einmal identitäre Subjekte und Gruppen um diese daraufhin zu dekonstruieren. So kommt es dann auch unter dem Motto »für und mit Ausländern Politik machen« manchmal zur Bereitschaft, »kulturelle Identitäten« von MigrantInnen zu zelebrieren. Dabei wird über die Präsentation dieser Identitäten a priori deren antirassistischer Gehalt unterstellt. Die Kritik des antirassistischen Wissens und seine Ambivalenzen bestehen auf einen feinen Unterschied:

„Man muss den migrantischen Antirassismus als einen Prozess ohne Subjekt denken und darf Widerstand nicht als einen Reflex auf Rassenkonstruktionen, sondern als konfliktuellen Prozess der Herausbildung und Entwicklung von Rassenkonstruktionen selbst begreifen. In diesem Prozess realisiert sich nicht nur der Rassismus, sondern in ihm muss sich auch der Antirassismus verorten. Rassismus darf deshalb nicht getrennt von Antirassismus verstanden werden“ (ebd.).

Diese Lesart bietet meines Erachtens vor allem die Möglichkeit an, MigrantInnen als handlungsfähige, kreative Subjekte in ihren Bedingungen zu erfassen. Deshalb betrachte ich sie nicht als Gegenkonzept von vorher erwähnten subalternen Diskursen, sondern vielmehr als eine wichtige Ergänzung.

8.5 Notwendigkeit des Perspektivenwechsels im anti-kulturrassistischen Widerstand

Solche reduktionistischen Antirassismen sind in genau den rassistischen Teufelskreis verstrickt, den sie durchbrechen wollen. Dieser entfaltet seine Wirksamkeit zum einen über seine ein- und ausschließenden Effekte: So wird beispielsweise die Bedingung der Möglichkeit einer partiellen Teilnahme der MigrantInnen an einer antirassistischen Politik über einen unterordnenden Einschluss hergestellt (Bojadzjev, Karakayali & Tsianos 2000). Der Antirassismus reproduziert darin zwei einander ergänzende Wahrnehmungsmuster: MigrantInnen tauchen nur als Problem und/oder als zu beschützendes Opfer auf, in jedem Fall als Objekt (vgl. Essed 1992). Zum anderen funktioniert der Teufelskreis als Mechanismus, den migrantischen Widerstand als „Identitätspolitik“ per se zu bewerten, sein Wissen, seine Praxen und Wirkungen an- oder abzuerkennen (vgl. Yurtsever-Kneer 2002, Erel 2003). Bojadzjev und Tsianos (1999) weisen darauf hin, dass die abstrakte Kritik an Identitätspolitiken in der antirassistischen Diskussion zu einem Allgemeinplatz verkommen sei. Ihrer Meinung nach

„[kritisiert] der prinzipielle Anti-Essentialismus die im Kampf entstehenden Identitäten; der Grund ihres Entstehens und das, was sie angreifen, bleiben unerwähnt. Insofern bleibt die Diskussion um »Pro und Contra Identität« in genau dem Rassismus verfangen, der ihren Ausgangspunkt darstellt. Die favorisierten Lösungen wie »Hybridität« oder »Identitätsguerilla« verlegen ihren Ausgangspunkt auf eine Kritik der Repräsentation und ignorieren die sozialen Kämpfe gegen den Rassismus. Nicht zuletzt geben sie die vom Rassismus erzeugte Aporie an die den Rassismus bekämpfenden Subjekte als Vorwurf zurück. Der Vorwurf der »Identitätspolitik« gerät aber auch leicht zu einer Bezeichnungspraxis mit dem Ziel, die Klärung der tatsächlich problematischen Ambivalenz der auf der Basis zugeschriebener und einverleibter identitärer Herkunftsmarkierungen und minoritärer Strategien mehr oder weniger provokativer Selbstermächtigungspraxen von Migranten durch einen pauschalen Disziplinierungsvorwurf zu umgehen. Dieser Vorwurf eignet sich ideal dazu, der eigenen kulturalistischen Verstrickung offensiv zu entgehen. Die Frage wer über wen die Definitionsmacht besitzt, wird verschwiegen.⁴⁹ Dabei geht die Herausforderung eines kanakischen Selbstvertretungsanspruchs verloren“ (Bojadzjev & Tsianos 1999).

Nach Bojadzjev und Tsianos muss man demgegenüber die historischen Formen der Identitätspolitik eher mit den Bedingungen ihres Entstehens und den politischen Anliegen in Bezug setzen. Man wäre nicht mehr gezwungen, Identitäten entweder (strategisch) zu akzeptieren oder aber kategorisch zurückweisen, sich zwischen Essentialismus und Nominalismus zu entscheiden, sondern kann historische Kriterien zur Beurteilung des Nutzens bestimmter Politiken entwickeln. Es kann nicht genug betont werden, dass die Mechanismen, die Zwänge, die Begrenzungen und Ambivalenzen den migrantischen Antirassismus hervorbringen. Ein Perspektivwechsel im Kontext des ambivalenten Zusammenspiels von Antirassismus und Identitätspolitik sehen sie daher als notwendig an um den Widerstand immanent aus der Geschichte über die real-empirische Existenz der Ethnifizierten voranzutreiben (ebd.).

Die häufig beschworene Krise des Antirassismus hat auch etwas mit den bisherigen Formen linker oder migrantischer Politik zu tun, die sich in den neunziger Jahren im Wesentlichen zu drei unterschiedlichen Strängen herausgebildet hat. Der erste Strang entstand in den siebziger Jahren im Kontext der Entradikalisierung migrantischer Arbeits- und Wohnkämpfe und er mobilisierte eine breite Schicht von bis dato „apolitischen“ MigrantInnen zu kollektiven Praxisformen. Diesen migrantischen Lobbyismus könnte man als Identitätspolitik par excellence betrachten. Der per Ausländergesetz festgeschriebene Ausschluss von politischer Partizipation, das ganze Repertoire perfider Schwierigkeiten, die die Nachkriegs-BRD den MigrantInnen machte, die rückkehrorientierten Regulationsmodi des Aufenthaltsstatus (Saisonarbeiter, Gastarbeiter), d.h. die historisch spezifischen Formen der rassistischen Ausgrenzung, lieferten den Rahmen, in dem sich der migrantische Widerstand formieren konnte. Für die Aktivistinnen und Aktivisten der ersten Generation boten sich zwei Möglichkeiten an, all diese Schwierigkeiten zu umgehen. Die erste bestand im Aufbau von Community-Infrastrukturen, die auf der Basis der Selbstorganisation, die in der Migration entstandenen Beziehungsstrukturen mobilisierte, um etwa die „Kettenmigration“ hinter dem Rücken des Ausländergesetzes (z.B. durch Familiennachzug) zu organisieren bzw. die Exilpolitik trotz ihrer anfänglichen Inkriminierung voranzutreiben. Von den Arbeitervereinen Anfang der siebziger über die Eltern-, Sport- und Kulturvereine der achtziger bis zu den stark diffamierten religiösen Vereinigungen der neunziger Jahre. Alle diese migrantischen Organisationsstrukturen spiegeln entscheidende Momente der Selbstbehauptung wider. Die zweite Möglichkeit bestand in der Suche nach einem starken zivilgesellschaftlichen Partner (Gewerkschaften etc.). Als Mixtur von ritualisierter Stellvertreterpolitik und selektiver „Integration“ von Aktivistinnen alias Vorzeige-Kanaken endet diese Politik in einer Affirmation identitärer Zwangsverhältnisse für alle. Trotz der eindeutigen Verdienste des kanakischen Lobbyismus, blieb dieses gegenidentifikatorische Selbstbehauptungskonzept auf die einfache Umkehrung seiner Zuschreibungsformen angewiesen. Die absoluten Grenzen dieses kanakischen Pazifismus dokumentierte jüngst die Unfähigkeit, die Novellierung des Staatsbürgerschaftsrechts zu verhindern (Bojadzjev, Karakayali & Tsianos 2000).

⁴⁹ Mehr dazu Mestre Vives 1998

Gleich zu Beginn der neunziger Jahre war immer öfter von der so genannten Selbstorganisation der Migrantinnen und Migranten die Rede (ebd.). Das Konzept der "Selbstorganisation der Migrantinnen" geht auf zwei wichtige Momente der Konstituierung radikaler migrantischer Selbstbehauptungs- und Selbstverteidigungsstrategien zurück. Ende der achtziger Jahre und im Kontext feministischer Politmilieus kündigten feministische Migrantinnen demonstrativ die Zusammenarbeit auf und thematisierten zum ersten Mal den Rassismus der Linken. Parallel dazu und im Zuge einer Politikwende, innerhalb der radikalen, türkischen Exil-Linken formierten sich migrantische Aktionszusammenhänge, die sich von der Exilpolitik abwandten und den Rassismus in Deutschland zur Hauptaufgabe ihrer Politik machten. Mit dem praktizierten Recht auf Selbstverteidigung wurde jede Form der Entmündigung seitens des linken deutschen Antirassismus und der zivilgesellschaftlichen Komplizenschaft kanakischer Lobbyisten aufgekündigt, die versucht hatten, über die „richtigen“ und „angemessenen“ Formen des Widerstands paternalistisch zu belehren (Bojadzijeve & Tsianos 1999). „Ihre Präsenz auf Antirassismustagen sorgte für die dubiosesten Beschuldigungen seitens der deutschen Aktivistinnen. Die Vorhaltungen gegen selbstorganisierte Gruppen wie FeMigra, Antifasist Gençlik, Café Morgenland, KöXüs u.a. reichten von Separatismus bis zu umgekehrtem Rassismus, obwohl ihre Mitglieder lediglich versuchten, sich gegen die alltäglichen Formen des Rassismus zur Wehr zu setzen“ (Bojadzijeve, Karakayali & Tsianos 2000). „Antifasist Gençlik“⁵⁰ wendete anfänglich diesen Ansatz erfolgreich in Kreuzberg an und erreichte einen hohen Mobilisierungsgrad unter kanakischen Jugendbanden, die sich der aktiven Selbstverteidigung anschlossen“ (Bojadzijeve & Tsianos 1999).

Der vorgestellte Antagonismus bildete den Ausgangspunkt politischer Gegenidentifizierung. Oft wurde der Widerstand auf eine Reaktion gegen den Rassismus reduziert. Die abstrakte Kritik der anti-deutschen Haltung, die in der damaligen politischen Konjunktur grundsätzlich richtig war, und die zwar kurzfristig politisierend wirkte, verhinderte es, die Entwicklungen zu historisieren (ebd.). Sie konnte auf Dauer aber den sich auch in der Reaktion auf den Widerstand wandelnden Funktionsweisen des Rassismus nichts Elementares entgegensetzen. Ende der neunziger Jahre gerieten die Übriggebliebenen durch ihre Selbststilisierung als Opfer in die Krise. Die politisch begründete Gegenidentifikation geriet ins rein Identitäre (Bojadzijeve, Karakayali & Tsianos 2000). Damit wurden den Widersprüchen der Status von Spaltungen verliehen und die Kritik auf der Basis eines moralistischen Wahrheitsmonopols belassen, das für die Analyse der Kräfteverhältnisse nicht herhalten konnte (Bojadzijeve & Tsianos 1999). Ende der neunziger Jahre hörte man immer öfter im Zuge der allgemeinen Kulturalisierung plötzlich von einer „Kanak Chicleria“, die in deutschen Medien zu sehen waren, um die gelungene Multikulturalität in Deutschland deutlich zu machen. Auf einmal sollte es Ausländer geben, die es trotz Rassismus und gegen ihn geschafft hatten, zu einigem Ansehen oder finanziellem Erfolg zu kommen (Bojadzijeve, Karakayali & Tsianos 2000). Unabhängig davon werden sie meist auf ihr Vorbild Ausländer reduziert, woran sie nicht ganz unschuldig sind. Der von vielen gehegte Wunsch, selbst endlich einen anerkannten Platz in Deutschland haben zu können, lässt sie sich gerne von der Geschichte der transnationalen Migration abkoppeln (Bojadzijeve & Tsianos 1999, vgl. Ha 1999) Und der ist gegen jede Realität multikulturell. Hier ist man zwar immer noch authentisch, aber nicht mehr authentisch anders, sondern authentisch hybrid. Mit Migrantenkultur hat das wenig zu tun, viel dagegen mit dem Zerrbild einer angeblich hybriden Kultur. Und die glaubt man im Sinne einer Innovation der Gesellschaft erfolgreich repräsentieren zu können. Die „Chicleria“ gibt vor, etwas anderes als die Kanaken zu repräsentieren, wobei sie eigentlich gar nichts repräsentiert außer ihrem eigenen Vorankommen. In den meisten Fällen interessiert sie sich nicht einmal für Politik, da diese nur jene rassistische Erniedrigungen zu bieten hat, die sie ohnehin am eigenen Leibe erfahren (Bojadzijeve,

⁵⁰ Antifaschistische Jugend übers. NS.

Karakayali & Tsianos 2000). Rassismus ist für sie ein Tabu, über das man besser nicht spricht. Die rassistischen Herrschaftsverhältnisse haben sich im Verlauf der neunziger Jahre verändert und eine Hierarchisierung der Migrantengruppen befördert. In dieser Transformation entstanden in direkter oder indirekter, kollektiver oder individueller Auseinandersetzung die erwähnten migrantischen Identitätskonzeptionen, die man alle als Formen der Gegenidentifikation bezeichnen könnte. Innerhalb der jeweiligen Kräfteverhältnisse artikulieren sie die Frage nach gesellschaftlicher Veränderung nicht als Frage nach Identität oder nach Veränderung an sich. Sie sind vielmehr als Suche nach einer Veränderung zu verstehen, in der immer wieder und immer anders die Bedingungen der Möglichkeit eines besseren Lebens in rassistischen Verhältnissen und gegen sie gefunden werden sollen (ebd.).

Allein der bisher dargestellte kurze Abriss des migrantischen Widerstands deutet schon auf die Grenzen einer Politik der Gegen-Identifikation hin. In Folge „der Zuschreibungen als Objekt, als Opfer oder als in der „Differenz-Boutique“ Deutschland erfolgreiche „Andere“ reagieren sie mit Umkehrung auf die Semantiken des Ethno-Erkennungsdiensts, mit positiver Besetzung der Begriffe - oder schlichter Negation. Im Rückblick mag es zwar so aussehen, als habe es sich bei alledem »nur« um Identitätspolitik gehandelt“ (Bojadzijeve, Karakayali & Tsianos 2000). Auf diese Weise sind sie aber nicht im Stande, die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen der rassistischen Herrschaft zur Sprache zu bringen. Identitätspolitik gegen Rassismus zu wenden hat keine organisierende Kraft, da beide in der kapitalistischen Gesellschaft produziert werden. Antirassismus kann deshalb nicht als Gegen-Identifikation zum Rassismus fundiert werden. Die Übernahme durch MigrantInnen hat aber den Charakter einer entscheidenden Veränderung. Es ändert sich nicht nur das Subjekt des Antirassismus, sondern auch der Antirassismus selbst. Bei diesem verwickelten Prozess vom bisherigen Antirassismus der MigrantInnen wollen wir jene Elemente, welche die Identifikationen beseitigen müssen, beibehalten und verteidigen, um bestehen zu bleiben. Insofern geht es hier um eine Kritik der Kritik und um eine Veränderung der herkömmlichen Veränderungen (ebd.).

Doch ohne die Analyse der gegenwärtigen Verhältnisse und der neu erworbenen sozialen Positionen, ohne eine Neubewertung und Dynamisierung der unterschiedlichen Erzählungen geht es nicht. Erst dann ließe sich die eigene Geschichte so transformieren, dass man die Hindernisse überwindet, die durch das „Verschweigen“ hervorgebracht wurden. Damit wird hier für eine Transformation der Identifizierungen innerhalb einer Praxis plädiert. In allen beschriebenen Widerstandsformen stecken bereits jene Elemente, die die identifikatorischen Fallen transformieren könnten. Allein durch theoretische Überlegungen - durch eine Theorie des Widerstands etwa - ist diese Transformation jedoch nicht zu leisten, weshalb es auch keinen Ausweg als den Widerstand gegen die rassistische Herrschaft gibt. Und dieser wiederum existiert nur, weil Migrantinnen und Migranten ihn als Gruppe organisiert haben, weil er nichts anderes als die Geschichte der MigrantInnen als Gruppe selbst ist (vgl. Bojadzijeve, Karakayali & Tsianos 2000, vgl. Bojadzijeve & Tsianos 1999).

8.6 Selbstermächtigende queere Diskurse und Interventionen im Kampf um politische Empowerment im deutschen Kontext

Diskurse und Kritik von „queers of colour“ über „Querness – Rasse - Sexualität – Gender“ im deutschen Kontext finde ich auch zur Erfassung dieser Arbeit sehr inspirierend und hilfreich. Daher setzte ich mich damit auseinander. In diesem Diskurs geht es um Queering ethnischer Identitäten zur Ergänzung der Auseinandersetzung mit „sex und gender“. Es geht noch im Allgemeinen um die

Gesichter des Queers of Colour, Queer-Seins & MigrantIn-, Schwarz-Seins, Queers of Colour⁵¹. Es geht um die Frage der Mehrfachzugehörigkeit als Bürde oder Chance. Und auch um die Wege von Entpowerment zum Empowerment zwischen Queer-Sein und MigrantIn-Sein: Strategien und Visionen? Das Beispiel „queer identity“ wurde hier gewählt, da sich zum einen die „queer theory“ besonders intensiv mit der Verknüpfung von „race“⁵² und „gender“ auseinandersetzt; die selektive Rezeption hier also besonders deutlich aufgezeigt werden kann und zum anderen die Theorie eng mit einer politischen Praxis verbunden ist, die sich in Deutschland immer ausschließlicher auf Assimilation in ein europäisches System richtet, dessen Ausgrenzungspraktiken wiederum immer deutlicher auf „rassischen“ Kriterien beruhen⁵³ (vgl. Ankündigung einer Vortragsreihe „Postkoloniale Kritik“ des NGBK Berlin in Kooperation mit Interflugs HDK – 02/2002).

In diesem Zusammenhang ist eine zunehmend positive Tendenz besonders bei den Organisationen zu beobachten. Beispielsweise kündigte Das Antidiskriminierungsnetzwerk Berlin (ADNB) des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg, Gays & Lesbians aus der Türkei (GLADT BB) und LesMigraS der Lesbenberatung Berlin an, dass sie in einer Veranstaltung (im Jahr 2003) zum einen über die Situation dieser Personen mit mehrdimensionaler Zugehörigkeit sowie über ihre durchgequeerte Realitäten informieren und sensibilisieren, zum anderen Wege aus der Isolation und Entpowerment hin zu Empowerment mit den Betroffenenengruppen diskutieren wollten.

Zu den theoretischen und empirischen Erkenntnissen der Postcolonial studies und queer theory, gehören jene von der Interdependenz der Konzepte von Rasse und Geschlecht, der Unmöglichkeit, das eine ohne das andere adäquat zu analysieren. Auch im deutschen akademischen Diskurs wird dieser Ansatz weitgehend anerkannt⁵⁴ - mit einer wichtigen Ausnahme: der Analyse der deutschen Gesellschaft selbst. Die Historikerin Fatima El-Tayeb beschäftigt sich in ihrem Aufsatz „Begrenzte Horizonte. Queer Identity in der Festung Europa“ mit sozialen Praktiken im Kontext von historischen und aktuellen „queer politics“ und bietet in ihrerem Aufsatz einen differenzierten Überblick an und stellt interessante und nützliche Verbindungen zwischen Rassismuspraktiken und den bereits erwähnten Diskursen in diesem Kontext her. Denn die Konstruktion der „Rasse“ wird in der Analyse europäischer Gesellschaften, und besonders der deutschen, zurückgewiesen⁵⁵. In welchem Verhältnis diese Kategorien zueinander stehen, bildet ihren Fokus. Sie zeigt anhand des Beispiels „queer identiti“ auf, dass die in Deutschland verbreitete Annahme höchst problematisch, falsch ist und dass im Gegenteil eine Analyse der auch für deutsche Verhältnisse determinierenden Verbindung von „sex“, „gender“ und „race“ die Voraussetzung dafür ist, dass in Deutschland innovative Beiträge zu *queer theory* und *postcolonial*

⁵¹ Diese Begriffe zeigen die Bündnisse und Koalitionen aber mit internen Differenzen, die bis jetzt gefehlt haben.

⁵² Es geht um „Rasse“ als wissenschaftliches und politisches Konstrukt von immensem Einfluss, nicht um „Rasse“ als biologische Realität. Die Erkenntnis, dass letztere nicht existiert, kann jedoch nicht allein durch die Vermeidung jeder Referenz auf Rassenkonzepte zum Allgemeingut werden. Denn so werden einerseits die enormen politischen und ökonomischen Ungleichheiten, die die soziale Wirksamkeit der Rassenhierarchie mit sich brachte und noch bringt, ignoriert, d.h. struktureller Rassismus kann nicht adäquat analysiert werden. Andererseits wird das Widerstandspotenzial sozialer Gruppenidentitäten, die sich als Reaktion auf rassische Zuschreibungen bildeten, negiert.

⁵³ Das vereinte Europa definiert sich zunehmend über ethnische und ökonomische Bindungen. Zur Gemeinschaft zu gehören, bedeutet primär, Zugang zu wirtschaftlichen Privilegien zu besitzen, auf die Nicht-EuropäerInnen keinen Anspruch haben, den sie aber dennoch zu erlangen versuchen. Die Abschottung nach außen ging einher mit der Grenzöffnung nach innen. Wenn allgemeine Grenz- und Passkontrollen aber wegfallen, muss die Zugehörigkeit auf anderem Wege determiniert werden, nämlich durch eine gängige, breit anerkannte, „sichtbare“ Alltagsdefinition von „Europäisch-Sein“: In der Praxis heißt das zumeist „weiß sein“. Auch wenn kein europäisches Land seine EinwohnerInnen offiziell nach „Rassen“ kategorisiert und es einige Millionen nicht-weiße EuropäerInnen gibt, ist es diese Kategorie, die in der Praxis sowohl für Behörden als auch die Allgemeinbevölkerung das entscheidende Erkennungsmerkmal der Zugehörigkeit darstellt (vgl. El-Tayeb 2003: 134).

⁵⁴ dazu siehe Bilden 1998, 2000.

⁵⁵ In Deutschland dominiert nach wie vor die Überzeugung, „Rasse“ sei ein Konzept, das im deutschen Kontext (mit Ausnahme der Jahre 1933-45) irrelevant sei und so guten Gewissens außer Acht gelassen werden könne. Das hierzu verwendete Argument, „Rasse“ sei im deutschen Diskurs nach 1945 - zu Recht, tabuisiert worden, um einen deutlichen Bruch mit der nationalsozialistischen Vergangenheit herzustellen, trägt so nur bedingt. Zum einen führte dies offensichtlich dazu, dass auch Diskussionen um Rassismus tabuisiert wurden und so gerade tradierte Vorstellungen zu „Rassen“ unhinterfragt weiterexistieren können; zum anderen gehen deutsche Medien durchaus unbefangen mit dem Begriff um.

studies geleistet und deren Ansätze fruchtbar auf die deutsche politische Praxis angewandt werden können (vgl. El-Tayeb 2003: 129 ff).

El-Tayeb stellt fest, dass das Konstrukt der „Rasse“ in der Analyse zumeist deutlich den Faktoren „Klasse“ und „Geschlecht“ untergeordnet wird. Problematisch sei dies deshalb für die Orientierung der Diskurse. Seit Sexualität im westlichen Denken zum wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand wurde, sei sie eng mit dem Konzept von „Rasse“ verbunden. Die Funktion des „rassisch“ Anderen als Zerrspiegel, dessen Unvollkommenheit den weißen EuropäerInnen das Bild der eigenen Perfektion vermittelte; „die Sicherheit, all das zu sein, was der „Primitive“ nicht war, galt so auch und gerade für den Bereich der Sexualität“ (vgl. El-Tayeb 2003: 130). Die so konstruierte Andersartigkeit wird im gegenwärtigen Alltagsdiskurs weitgehend als absolut und „naturgegeben“ angenommen, Rassismus unreflektiert als ein Problem betrachtet, das nur in Zusammenhang mit Nicht-Weißen auftritt, während „weiß“ unbefangen als neutrale, absolute Kategorie gehandhabt wird, die keine Dekonstruktion nötig hat. (vgl. ebd. 130 und Phoenix 1998). Diese Haltung ziehe sich die Verbindung von „Rasse“ und Sexualität auch durch die deutsche Geschichte (vgl. El-Tayeb 2003: 130).

Die in Deutschland verbreitete Illusion, „Rasse“ sei ein Begriff ohne Bedeutung für den nationalen Diskurs, „wird jedoch angesichts eines Ausmaßes an rassistischer Gewalt, das weit über dem europäischen Durchschnitt liegt, ad absurdum geführt. Sie wird dagegen aufrecht erhalten, indem die Ursache für diese Gewalt letztlich in der, angeblich besonders für Ostdeutsche, ungewohnten und allgemein das Ausmaß des Erträglichen überschreitenden Anwesenheit von „Fremden“ gesucht und das Problem so wieder nach „außen“ verlagert wird“ (ebd. 131). Auch wenn die Parallelen zu anderen Ausgrenzungsmechanismen offensichtlich sind, fühlen sich nicht ethnisch marginalisierte Gruppen offensichtlich nicht betroffen. Die Frage, etwa inwieweit - mehrheitsdeutsche - Schwule und Lesben von der zunehmenden rassistischen Ausgrenzung profitieren, wird kaum gestellt. Denn eine Verknüpfung und Gleichzeitigkeit anderer Faktoren wird vernachlässigt:

„Nahezu ebenso erschreckend wie die Normalisierung rechtsextremer Ideologie ist der beinahe gänzlich fehlende Widerstand (ehemals) progressiver deutscher Gruppen, die feministische und lesbischschwule Bewegung eingeschlossen, die sich von solche Entwicklungen offensichtlich nicht direkt betroffen sehen. ... Angesichts ... eines repressiven „Zuwanderungsgesetzes“ und des stetigen Ausbaus der Festung Europa erscheint eine Politik fragwürdig, die ausschließlich auf Inklusion in die bestehenden Strukturen ausgerichtet ist“ (ebd. 134).

Anbieten einer Option bürgerlicher „Normalität“ wie beim Beispiel „eingetragener Partnerschaft“⁵⁶ für sexuelle Außenseiter geht einher mit einem Erstarken eines Modells „kulturalistischer Anomalität“. Die Konzentration auf Inklusion bedeutet Solidarisierung mit dem mainstream, statt Solidarität der Marginalisierten, indem Ausgrenzungsmechanismen bloßgelegt und so Möglichkeiten zu Veränderung geschaffen werden. Ein Versuch, sich so vom Stigma des sexuellen Außenseitertums zu befreien, bedeutet gleichzeitig die Absage an einen grundsätzlichen Angriff auf den Prozess der Stigmatisierung. Assimilation in den „mainstream, ohne dessen Sexismus und Rassismus zu reflektieren, bedeutet aber ein implizites Inkaufnehmen seiner Ausgrenzungspraktiken. Die vermeintliche „Homogenisierung“ der Gesellschaft, die den Gegensatz zwischen Homo und Hetero verwischt, bedeutet die Übertragung der Normen der Mehrheitsgesellschaft auf die queer community“ (ebd. 133). Ausgeschlossen werden diejenigen, die dem Mainstreaming im Wege stehen, da sie die Normen nicht erfüllen wollen, etwa diejenigen, die die Normen nicht erfüllen können, da sie aufgrund anderer Kriterien „abweichend“ sind, so z.B. *queers of colour*.

⁵⁶ Problematisch erscheint jedoch in diesem Kontext, dass an einen Abbau von Grenzen durch die Loskoppelung fundamentaler Rechte von der Institution Ehe hier m.E. nicht gedacht ist, sondern die Integration Letzterer in die lesbischschwule Kultur und damit deren Spaltung nach neuen Kriterien (vgl. El-Tayeb 2003: 134).

Der Diskurs sei demgegenüber in seiner Gesamtheit von der Annahme geprägt, alle Subjekte, d.h. alle diejenigen, die sich am Diskurs beteiligen können, seien erstens deutsch, zweitens weiß und drittens christlich sozialisiert, alle anderen erscheinen als Objekte, über die, aber nicht mit denen man spricht. Besonders deutlich wird diese generelle Tendenz naturgemäß bei Teildiskursen, die diese „Anderen“ zum Thema haben. Diskussionen um Staatsbürgerschaftsrecht, „Zuwanderungsgesetz“, „Asylmissbrauch“ oder „fremdenfeindliche“ Gewalt werden mit aller Selbstverständlichkeit unter Mehrheitsdeutschen geführt. Das erstreckt sich auch auf den größten Teil der *queer community*. Im Allgemeinen wird „der andere Erfahrungshorizont und die zusätzlichen Loyalitäten nicht-mehrheitsdeutscher queers jedoch nicht in die gemeinsame queere Identität integriert, sondern entweder negiert oder als „problematisch“ interpretiert“⁵⁷ (ebd. 134).

Dieses mangelnde Bewusstsein von Diversität als Normalzustand führt dazu, dass auch diejenigen, die den Widerstand der *community* gegen Rassismus einklagen, die Trennung in „wir“ und „sie“ nicht überwinden. So wird die Polarität von implizit mehrheitsdeutschen Lesben und Schwulen auf der einen und implizit heterosexuellen „Ausländern“ auf der anderen Seite aufrechterhalten, so El-Tayeb. Sie schreibt dazu:

„Eine Anerkennung der permanenten Vermischung beider Kategorien hieße das Aufgeben einer autoritativen Position ...und ein Akzeptieren der Heterogenität der queer community; die eigene Position müsste relativiert, die als selbstverständlich genommene Hegemonie aufgegeben werden. Wären weiße queers mit ihrer eigenen Dominanzpolitik konfrontiert, erschiene die Auseinandersetzung mit Rassismus nicht mehr als großzügiger Akt der Solidarität, sondern als eingeklagte Notwendigkeit. Dass diese Konfrontation in Deutschland kaum stattfindet, liegt nicht daran, dass queers of colour sich nicht zu Wort melden würden, sondern an der geschilderten Ausgrenzungspraxis, die ihre Äußerungen als nicht relevant wahrnimmt. Kritik tritt so meist „gefiltert“ in den Diskurs ein, oft im Kontext der queer theory“ (El-Tayeb 2003: 136).

Leider ist es festzustellen, dass es an einer Umsetzung der theoretischen Erkenntnis mittels konkreter politischer Bündnisse fehlt, weil die *queer theory*, trotz ihrer Abwendung vom „ethnischen Modell“ der Homosexualität, die sexuelle Differenz priorisiert. Queer als Oberbegriff marginalisierter Sexualitäten trägt einerseits der Tatsache Rechnung, dass diese immer auch stark durch „Rasse“ und Klasse bestimmt wurden, andererseits wird die konstituierende Rolle dieser Konzepte für den westlichen Sexualitätsdiskurs in der Analyse zu oft vernachlässigt, so El-Tayib. Trotz des einschließenden, grenz überschreitenden Anspruchs wird insbesondere *whiteness* zu oft als unhinterfragte Norm gesetzt (ebd.)⁵⁸

„In Deutschland findet eine akademische Auseinandersetzung mit der permanenten Interaktion von ‚race‘ und ‚gender‘ kaum statt, sind doch auch die queer TheoretikerInnen zum großen Teil im oben dargestellten begrenzten Diskurs gefangen, ... Eine „Kreuzung“ der Disziplinen, die sich der Konstruiertheit von geschlechtlicher wie ethnischer Identitäten bewusst ist und so etwa in queer studies resultiert, die Konzepte von whiteness analysieren, bleibt so vorerst noch utopisch. Dennoch bietet die queer theory ein Analysemodell, das sich in der gegenwärtigen Situation insbesondere für queers of colour als nützlich erweisen könnte“ (ebd. 137).

Diese Erkenntnisse zwingt mich, die Frage aufzuwerfen, wie eine *queer community* zu definieren ist, innerhalb derer eine fruchtbare Auseinandersetzung stattfinden kann. Dass der Inhalt von *queer* nie klar zu bestimmen sei, punktuell benannt, aber nie insgesamt erfasst werden könne, gehört schließlich zu den Grundprinzipien dieser Theorie. So etwa im Gründungsmanifest von Kanak Attak, einer Gruppe, in der nicht zufällig zahlreiche *queers of colour* vertreten sind (Kanak Attak 1998). Dafür weist El-Tayeb Lösungswege zum Empowerment auf:

⁵⁷ Siehe dazu Kritiken von AutorInnen von „Kanak Attak“ sowohl im *mainstream* als auch im internen Diskurs erscheint die deutsche Mehrheitsgesellschaft als ausschließlicher Bezugspunkt, die homosexuelle Orientierung als primäre Differenz und ihre gesellschaftliche Anerkennung als einzige Voraussetzung zur Assimilation. Komplexere Bezüge werden dabei ebenso ignoriert, wie die Existenz von *queers of colour* innerhalb der eigenen Gemeinschaft. Sie werden in der *community* meist nur zur Kenntnis genommen, wenn es gilt, die eigene „Buntheit“ zur Schau zu stellen oder Fragen von Asyl und Migration explizit zu thematisieren (Castro Varela & Gutierrez Rodriguez 2000).

⁵⁸ Gleichzeitig kommt es im Zuge der Institutionalisierung von *queer studies* zu einer Marginalisierung von *queers of colour*, die von akademischen Netzwerken noch weitgehend ausgeschlossen sind. Die Arbeiten insbesondere schwarzer TheoretikerInnen zur Interaktion von „sex, race und gender“ werden auch von der *queer theory* genutzt, ohne dass es jedoch zu einer entsprechenden Einbindung nicht-weißer AkademikerInnen kommt (Gutierrez Rodriguez 2003).

„die Bedeutung der Butler'schen Theorie der diskursiven Subjektkonstituierung ... liegt ebenso auf der Hand wie die Nützlichkeit von Erkenntnissen über Lesben als stumme „Unsubjekte“ des Sexualitätsdiskurses für Analysieren der Position ethnischer „Unsubjekte“, Afro-Deutscher, Türkisch-Deutscher etc., zwischen Norm, d.h. „deutsch“ und Abweichung, also „Ausländer“ (ebd. 137).

Ein strategischer Umgang, mit zugeschriebenen, essentiellen Identitäten gehört für diese Gruppen ohnehin mehr zu den alltäglichen Notwendigkeiten als es für mehrheitsdeutsche Lesben und Schwule noch der Fall ist und eine „queere Performanzpraxis“ lässt sich heute eher in der HipHop-Szene finden. Die Weigerung, sich mit der eigenen rassistischen Tradition und Praxis offensiv zu konfrontieren, die sich in lesbisch-schwuler Politik manifestiert, könnte angesichts der heutigen gesellschaftlichen Realitäten größere Auswirkungen auf die Situation von *queers of colour* haben. Daher erscheint es sinnvoll, im Sinne eine *queer theory* neue *queere* Koalitionen zu schließen. Koalitionen, in denen mehrheitsdeutsche Lesben und Schwule, die sich nicht durch eine Assimilationspolitik vertreten sehen, ebenso BündnispartnerInnen sein können wie Nicht-Mehrheitsdeutsche, die bereit sind, das *queering* ethnischer Identitäten um die Auseinandersetzung mit „sex und gender“ zu ergänzen.

Kanak Attak und FeMigra produzierten Texte wie Manifeste mit dem Titel „kanak attak und basta“ (1998) und „Strategien feministischer Migrantinnenpolitik“ (2002). Darin werden ihr Selbstverständnis, ihre Strategien und ihre antirassistische Kritik messerscharf und klar formuliert. Zum Schluss dieses Teils möchte ich die Texte worttreu wiedergeben, weil ich der Meinung bin, dass die Texte mit den Positionen anderer kritischer migrantischen Stimmen fast übereinstimmen und auch ihr subversiver Charakter nicht verloren gehen sollte, da sie für mich historische Belege für den migrantischen Widerstand sind:

„kanak attak und basta !

Kanak Attak ist ein selbstgewählter Zusammenschluß verschiedener Leute über die Grenzen zugeschriebener, quasi mit in die Wiege gelegter "Identitäten" hinweg. Kanak Attak fragt nicht nach dem Paß oder nach der Herkunft, sondern wendet sich gegen die Frage nach dem Paß und der Herkunft. Unser kleinster gemeinsamer Nenner besteht darin, die Kanakisierung bestimmter Gruppen von Menschen durch rassistische Zuschreibungen mit allen ihren sozialen, rechtlichen und politischen Folgen anzugreifen. Kanak Attak ist anti-nationalistisch, anti-rassistisch und lehnt jegliche Form von Identitätspolitik ab, wie sie sich etwa aus ethnologischen Zuschreibungen speisen.

Wir wenden uns schlicht gegen jeden und alles, was Menschen ausbeutet, unterdrückt und erniedrigt. Erfahrungen, die keineswegs nur auf die sog. "Erste Generation" von Migranten beschränkt bleiben. Das Interventionsfeld von Kanak Attak reicht von der Kritik an politisch-ökonomischen Herrschaftsverhältnissen und kulturindustriellen Verwertungsmechanismen bis hin zu einer Auseinandersetzung mit Alltagsphänomenen in Almanya⁵⁹. Wir setzen uns für die allgemeinen Grund- und Menschenrechte ein, befürworten jedoch zugleich eine Haltung, die sich von dem Modell der Gleichheit absetzt und die sich gegen die Unterwerfung durch eine hegemoniale Kultur richtet - egal ob diese als "globale Postmoderne" oder als dumpfes Teutonentum daher kommt. Was richtig ist, muß in der jeweiligen Situation verhandelt und entschieden werden.

Seit Jahrzehnten existieren Vereine oder Initiativen, die auf die politische Situation, Lebensverhältnisse und den Alltag von Nicht-Deutschen hinweisen. Gleichwohl bleiben diese Bestrebungen auf eine eingeschränkte Öffentlichkeit reduziert - zumeist auf die eigene Community. Kanak Attak macht keine Lobbypolitik, setzt sich von konformistischer Migrantinnenpolitik ab und will in Form und Inhalt offensiv eine breitere Öffentlichkeit ansprechen. Es ist Zeit, den Kuschel-Ausländern und anderen das Feld streitig zu machen, die über Deutschland lamentieren, Respekt und Toleranz einklagen ohne die gesellschaftlichen und politischen Zustände beim Namen zu nennen. Wir wollen weder ihre Nischen noch akzeptieren wir ihre Anmaßung uns, also dich und mich, zu repräsentieren.

Das Ende der Dialogkultur

Obwohl Kanak Attak für viele nach Straße riecht, ist es kein Kind des Ghettos. So hätten es die Spürhunde der Kulturindustrie gerne, die auf der Suche nach authentischem und exotischem Menschenmaterial sind, das den vermeintlich grauen Alltag bunter werden läßt. Dazu passt die Figur des jungen, zornigen Migranten, der sich von ganz unten nach oben auf die Sonnenseite der deutschen Gesellschaft boxt. Was für eine rührende neoliberale Geschichte könnte da erzählt werden, wie sich Wut in produktives kulturelles und ökonomisches Kapital verwandelt: Eine wahre Bereicherung für die deutsche Literatur und den deutschen Film! Ein echter Gewinn für den heimischen Musikmarkt! Sie sollen nur kommen.

⁵⁹ Übers: Deutschland - NS.

Kanak Attak grenzt sich bewußt gegen ein Politikverständnis ab, das glaubt, mit Veranstaltungen wie dem "Tag des ausländischen Mitbürgers", Folklore in Maxi-Versionen und humanistischen Kampagnen den Dialog und das friedliche Zusammenleben zwischen Kanaken und der Mehrheitsgesellschaft zu fördern. Diese Toleranz-Leier war zwar nicht ganz umsonst. Hansemann und Trudelfrau wissen inzwischen auch Gyros-Kebab-Chop-Sui zu schätzen. Oh là là! Und wenn das Wetter gut und das Gewissen schlecht ist, wird das Auto mit dem Aufkleber "Ausländer, lasst uns nicht mit diesen Deutschen allein!" versehen. Kanak Attak ist kein FreundIn des Multikulturalismus. Viele Befürworter hat dieses Modell aber ohnehin nicht mehr. Als ob es jemals über den Status kommunalpolitischer Experimente hinausgekommen, ja hegemonial gewesen wäre, reden Teile des Mainstreams inzwischen vom Scheitern der multikulturellen Gesellschaft. Da bleibt die Forderung nach assimilierter Integration und Unterwerfung nicht aus. Man selbst ist ja so offen, demokratisch, hybrid, ironisch. Aber die "Anderen"! Verschlissen, traditionalistisch, sexistisch, humorlos, fanatisch - mit einem Wort: fundamentalistisch. Klar, was den Migranten vor allem fehlt ist Toleranz. Und wer sich nicht in die offene Gesellschaft eingliedern will, der hat im aufgeklärten Almanya nichts verloren. Dabei wird die Toleranz aus einer dominanten Position gefordert und bestehende Herrschaftsverhältnisse unterschlagen. Das ist eine infame Umkehrung der Verhältnisse. Dieser Logik folgt auch die Warnung vor zu lauter Kritik. Die sei nämlich nicht nur ungehörig sondern, so wird man aufgeklärt, könnte Vorurteile bei der deutschen Mehrheitsgesellschaft produzieren. Dies alles weisen wir entschieden zurück.

Doch das ist nur eine Variante des Rassismus in Deutschland. Die Durchsetzung von national befreiten Zonen im Osten der Republik geht einen Schritt weiter: Ausländerfrei soll das Land werden.

Enter the politics

Kanak Attak tritt grundsätzlich gegen den Status 'Ausländer' an, der auch bei partieller Gewährung von Bürgerrechten alles andere als unseren Vorstellungen entspricht. Ohne daß wir es für den Himmel auf Erden erachten, wenn alle Pässe, Wahlrecht oder ähnliches bekommen, erscheint es uns doch als notwendige Voraussetzung, daß jeder wenigstens auf rein formaler Ebene gleiche Rechte genießt. Deshalb begrüßen wir alle Vorhaben zum Abbau von Ungleichheit, kommt doch der Frage der Staatsbürgerschaft gerade auch in Anbetracht alltäglicher Fragen beträchtliche, mitunter existentielle Bedeutung zu. Man denke nur an den Abschiebungsschutz bei Drogengebrauch, Arbeitslosigkeit oder unliebsamer politischer Betätigung. Und nicht zuletzt ist es natürlich schön, wenn man zumindest innerhalb der EU spontan und ungehindert reisen kann. Eine wenigstens formal-juristische Gleichheit aller würde es auch erleichtern, über ökonomische Ursachen sozialer Ungleichheit nachzudenken und diese zu bekämpfen.

Seit der letzten Bundestagswahl zeichnet sich eine neue Konstellation ab. Die Möglichkeit der doppelten Staatsbürgerschaft - "Hosgeldiniz yeni vatandaslar! Herzlich willkommen neue Landsleute!" (Bild) - weicht zum ersten Mal seit dem Faschismus das Blutsprinzip auf, die vermeintlich schicksalhafte Verbundenheit mit dem Staatsvolk durch Geburt, zum großen Ärger von Konservativen, Rassisten und Rechten. Doch ¡Vorsicht! Die Privilegierung von bestimmten Einwanderern geht einher mit dem Ausschluß anderer Menschen. Das Abwinken der rot-grünen Koalition was die Frage der Einwanderung, des Asyls und die Lage von Flüchtlingen betrifft, die fortgesetzte Praxis, Illegalisierte als Kriminelle abzustempeln und die Abschiebung unliebsamer Menschen per Ausländergesetz sprechen eine deutliche Sprache. Das alles zielt auf eine offene oder subtile Spaltung zwischen genehmen, geduldeten und unerwünschten Gruppen, denen mehr, weniger oder gar keine Bewegungsfreiheit zugestanden wird.

Die Liste der Gängelungen ist lang. Ob sie nun in Form von Gesetzen und Verwaltungsvorschriften oder als ethnologische Gesichtskontrollen in Fußgängerzonen, Bahnhöfen und auf der Straße daherkommen, sie stehlen den Leuten Raum und Zeit. Von Angriffen auf Leib und Leben als solcher sichtbarer Kanaken, die im einheimischen Dschungel an der Tagesordnung sind, einmal ganz zu schweigen. Die sind aber nicht nur das Geschäft des teutonischen Faustrechts, sondern auch der staatlichen Asyl- und Abschiebepaxis, die man getrost eine Summe von Niederträchtigkeiten und Gemeinheiten nennen kann.

Gegen zeitgenössische Gewissheiten

Der Rassismus artikuliert sich in Deutschland gegenwärtig vor allem in kulturalistischer Form. Wie in anderen europäischen Ländern bietet der Islam eine Projektionsfläche für unterschiedliche Rassismen. Dabei geht es nicht zuletzt auch um das Phantasma der Unterwanderung durch fremde Mächte. Deshalb sind wir der Meinung, daß man gegen alle Hindernisse zu kämpfen hat, die eine Anerkennung des Islams als gleichberechtigte Glaubensströmung verhindern. Für uns kommt der Islam nicht als homogene Ideologie daher. Mit der alltäglichen Religionsausübung hat der organisierte politische Islam, den wir gänzlich ablehnen, wenig zu tun. Dennoch: Der Anti-Islamismus bildet die Grundlage des neuen neorassistischen Konsens der bundesdeutschen Gesellschaft. Nicht zuletzt weil gewisse Essentials von 68 allmählich zum gesellschaftlichen Standard geworden sind. Also etwa ein verändertes Geschlechterverhältnis oder das Zurückdrängen religiös begründeter Normen und Alltagspraktiken. Im Kopftuch-Diskurs verdichten sich solche Zuschreibungen. An diesem Punkt entdeckten sogar reaktionäre Politiker ihr Herz für die unterdrückte Frau, so lange man ihre Unterdrückung dem ach so rückständigen Islam in die Schuhe schieben kann.

Eine andere rassistische Denkfigur, die es unbedingt zu attackieren gilt, ist die Vorstellung, daß die Zusammensetzung von Bevölkerungen nicht dem Zufall überlassen, sondern irgendwie reguliert oder gesteuert werden müsse. Dieser Quark ist so verbreitet, daß er einem in Gestalt des Ausländergesetzes genauso entgegenschlägt wie in der des Türstehers, der im coolen Club der Saison mit wichtiger Miene über die "richtige Mischung" wacht. Wer ein Verständnis dafür zeigt, daß auch andere gerne selbst entscheiden möchten, wo und wie sie leben oder sich amüsieren wollen, wird häufig von Wohlmeinenden auf den Problemdruck hingewiesen, den die unkontrollierte Einwanderung zur Folge habe. Ein "Zuviel" von den einen und ein "Zuwenig" von den anderen Sorge im besten Falle für schlechte Stimmung. Die Toleranten und Aufgeklärten suchen sich dann gegebenenfalls einen neuen Club oder einen "intakteren" Stadtteil aus. Andere, die wahre Arschloch-Fraktion, erhofften sich Abhilfe von Nazi-Parteien oder nähmen das Gesetz

gleich selbst in die Hand. Wir fordern nicht einfach die Ausdehnung der staatsbürgerlichen und anderer Privilegien auf eine zusätzliche Gruppe, sondern stellen die scheinbar selbstverständliche Regelung des "Dinnen" und "Draußen", die Hierarchisierung der Lebensmöglichkeiten durch Rassismus als solche in Frage. Punktum e basta.

Repräsent? - Repräsent!

Kanak Attak bietet eine Plattform für Kanaken aus den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen, denen die Leier vom Leben zwischen zwei Stühlen zum Hals raushängt und die auch den Quatsch vom lässigen Zappen zwischen den Kulturen für windigen Pomokram halten. Kanak Attak will die Zuweisung von ethnischen Identitäten und Rollen, das "Wir" und "Die" durchbrechen. Und weil Kanak Attak eine Frage der Haltung und nicht der Herkunft oder der Papiere ist, sind auch Nicht-Migranten und Deutsche der n2-Generation mit bei der Sache. Aber auch hier wieder jojo! Die bestehende Hierarchie von gesellschaftlichen Existenzen und Subjektpositionen läßt sich nicht einfach ausblenden oder gar spielerisch überspringen. Es sind eben nicht alle Konstruktionen gleich. Damit bewegt sich das Projekt in einem Strudel von nicht auflösbaren Widersprüchen, was das Verhältnis von Repräsentation, Differenz und die Zuschreibung ethnischer Identitäten anbetrifft.

Dennoch: Wir treten an, eine neue Haltung von Migranten aller Generationen auf die Bühne zu bringen, eigenständig, ohne Anbiederung und Konformismus. Wer glaubt, daß wir ein Potpourri aus Ghetto-HipHop und anderen Klischees zelebrieren, wird sich wundern. Wir sampeln ganz selbstverständlich verschiedene politische und kulturelle Drifts, die allesamt aus einer oppositionellen Haltung heraus operieren. Wir greifen auf einen Mix aus Theorie, Politik und künstlerischer Praxis zurück. Kanak Attak sinniert nicht über Kulturkonflikte, lamentiert nicht über fehlende Toleranz. Wir äußern uns: mit Brain, fetten Beats, Kanak-Lit, audio-visuellen Arbeiten und vielem mehr. Dieser Song gehört uns.

Es geht ab. Kanak Attak!"

„Strategien feministischer Migrantinnenpolitik“⁶⁰

Selbstorganisation statt Stellvertretungspolitik

Die FeMigra, ist eine Gruppe von feministischen Migrantinnen deren jeweiliger Lebenshintergrund verschieden ist. Einige von uns sind lesbisch andere leben Männerbeziehungen. Wir haben uns zusammengefunden, um unsere gemeinsamen Erfahrungen und individuellen Auseinandersetzung mit Rassismus in Deutschland zusammenzutragen und um politische Widerstandsformen gegen rassistische Angriffe, Diskriminierung und Ausgrenzung zu entwickeln. Unsere bisherigen Erfahrungen in feministischen und gemischtgeschlechtlichen linken Zusammenhängen als Migrantin ausgegrenzt oder unsichtbar gemacht zu werden, führte schließlich zu der Entscheidung uns als Migrantinnen selbst zu organisieren.

Wir wollen f ü r u n s selbst sprechen. Wir wollen eigene Interessen selbst vertreten, unsere Realität und Perspektiven sichtbar machen. Hier hinterfragen wir kritisch die von außen bestimmte Identität und thematisieren die verinnerlichten Unterdrückungsformen.

Die Bestimmung unserer eigenen politischen Identität als Migrantinnen verstehen wir als Gegenentwurf, als Bezeichnung eines oppositionellen Standorts. Wir sind uns der Gratwanderung bewusst, auf die wir uns begeben, wenn wir eine strategisch gedachte Identität konstruieren, die möglicherweise für einige ausschließend und für andere wiederum einengend wirkt. Doch erscheint es uns wichtig, dass über die Position, die wir einnehmen, die Einwanderungsgeschichte und -politik dieses Landes in den Mittelpunkt rückt. Die Notwendigkeit einer solchen Politik wurde uns unter anderem nach dem fünften Studienkongress Schwarzer Frauen im Sommer 1991 klar, an dem einige von uns teilgenommen hatten. Damals kamen wir zu dem Entschluss, uns als Migrantinnen zu organisieren. Bis zu diesem Zeitpunkt hatten sich die meisten von uns als „Schwarze Frauen“ verstanden, das heißt als Frauen, die nicht nur von Sexismus, und Unterdrückung, Ausbeutung und Ausgrenzung, sondern auch von rassistischen Praktiken erfahren und betroffen waren. Während des Kongresses wurde uns klar, dass die Kategorie „Schwarz“ unsere spezifischen Erfahrungen nicht fassen kann. Zum einen ist unsere Hautfarbe nicht schwarz und zum anderen kommt der Grund für unsere Anwesenheit hierin nicht zum Ausdruck. Der Begriff Migrantin kennzeichnet den Schritt der Immigration und unterstreicht die politisch- soziale Komponente der Vergesellschaftungsprozesse. Am Beispiel der Migration wird die Funktion des Rassismus in der nationalen und internationalen Arbeitsteilung deutlich. Diese geopolitische, strategisch bestimmte Subjektposition ermöglicht uns eine Kritik an den Machtbeziehungen, die durch die globalen und ökonomischen Strukturen organisiert sind

Die sozialpolitische Konstruktion 'kultureller' Differenzen

Mit unserer Organisation und dem was wir veröffentlicht haben, geht es uns auch darum, die herrschende Kulturalisierung von sozialen und ökonomischen Differenzen in Frage zu stellen. Hier in Europa existieren bis dato noch weit verbreitete Bilder in der Mehrheitsgesellschaft und insbesondere in der sozialarbeiterischen Praxis, die uns Migrantinnen als Unterlegene, Unterwürfige und Passive zeigen. Vor allem ist die muslimische Frau zum Inbegriff weiblicher Unterdrückung geworden. So sind z.B. Orientalin und Frauenbewegung keine harmonisierenden Begrifflichkeiten für die europäische Alltagskultur. Sie sind Opfer ihrer Religion, des muslimischen Patriachats oder Opfer bizarrer Bräuche. Sie sind hilflos, bemitleidenswert zwischen zwei Kulturen hin- und hergerissen, leiden am Kulturschock und haben Identitätskrisen.

Gemeinsam sind diesen stereotypen Sichtweisen, daß sie aus Gender, Tradition und Kulturhintergrund zusammengesetzt sind. Mit diesen Standardannahmen über Opferbilder wird ein Kontra-

⁶⁰ Dieser Text wurde von die FeMigra Autorin Yurtsever-Kneer anhand der längeren Version von früheren Text von FeMigra (1994) erfasst.

Stereotyp geschaffen. Die Frauenbilder stehen, im Gegensatz zu den Selbstbildern der weißen Frauen, als modern, gebildet, autonom und befreit.

Diese Unterscheidung soll als Funktion der Subjektivierung des 'selbst' und die Objektivierung der 'Anderen' durch das Abspalten der abgelehnten subjektfernen Teile des selbst und Projektionen auf den Anderen darstellen.

In einer anderen Variante werden ihr positive Merkmale angeheftet wie z.B. eigenwillig, stolz, hilfsbereit, liebend, freundlich, zurückhaltend, naturverbunden. Die Objektivierung und Unterdrückung verkleidet sich hier als Toleranz und etikettiert sich selbst als antirassistisch. Ob negativ oder positiv, auch hier bleiben Aussagen in kulturalistischen und ethnischen Interpretationsmustern stecken. Dahinter steckt schlicht und einfach Rassismus. Auf diese Art und Weise wird auch heute noch argumentiert.

Mittels einer Kulturdifferenztheorie werden die sozialen und ökonomischen Differenzen kulturalisiert, Identitäten zugeschrieben und Ethnien geschaffen. Ein Kulturmodell, das in dieser Form statische und unveränderbare Gruppen konstruiert und diesen Merkmale zuweist, die auf der anderen Seite negativ konnotiert werden, setzt einen rassistischen Diskurs fort. Mit der Konstruktion von feststehenden kulturellen Wertigkeiten, lassen sich nummehr die Ausgrenzungspraktiken gegenüber den zuvor konstruierten Gruppen begründen.

Auch die Phase der interkulturellen Frauenforschung, die normativ das Model einer gleichberechtigten, anti-ethnozentrischen und toleranten Kommunikation zugrundelegte, indem sie eine neue Politik der Differenz definierte, die eine Gleichberechtigung zwischen Frauen auf der Grundlage der kulturellen Differenzen als soziales Recht forderte, verfestigt die Machtstellung derjenigen, die zwar die „Anderen“ anerkennen wollen, ohne aber die Voraussetzung jeglicher Anerkennung- also die gesellschaftspolitische Problematik der Gleichberechtigung- mitzubetrachten.

Die staatlich produzierten Unterschiede, z.B. keine Bürgerrechte und keine politische Entscheidungsmacht, gehen unter, werden verharmlost. Denn die Differenzierungspolitik ist nicht nur über eine Philosophietradition vermittelt sondern auch über die Geschichte von Institutionen. Der moderne Rassismus ist daher nie eine bloße, auf die Pervetierung des kulturellen oder des soziologischen Unterschieds gründende Beziehung zum Anderen.

Der institutionelle Rassismus

Wie solche national-staatliche Differenzierungspraktiken funktionieren zeigt die Anfang letzten Jahres verabschiedete Verordnung vom damaligen Innenminister Kanther. Die Bundesregierung beschloß am 13. Januar 1997 für Kinder unter 16 Jahren aus der Türkei, Marokko, Tunesien und Ex-Jugoslawien eine Visumpflicht einzuführen. Während in europäischen Gesellschaften die Familie die Grundeinheit darstellt, um die das ökonomische und gesetzliche System aufgebaut ist und wo viele Gesetze und Regelungen die Stärkung der Einheit der Familie und das Wohl des Kindes zum Ziel haben, wird hier zur Schwächung oder gar Zerstörung der Familieneinheit beigetragen. Das Wohl oder Unwohl des Kindes/Jugendlichen wird somit auf der Grundlage der Zugehörigkeit oder nicht Zugehörigkeit zur Festung Europa entschieden.

Ohne die politische Gleichheit und ohne das gleiche Zugangsrecht zu sozialen Ressourcen und Leistungen ist Gleichberechtigung nicht möglich. Dies allein ist per Definition Ausdruck von institutionalisiertem Rassismus. Eine Gruppe von Menschen wird per Gesetz von demokratischen Rechten ausgeschlossen. Dieser Widerspruch der Demokratie ist ihrer historischen Garantie dem Nationalstaat, immanent. Wir die FeMigra vertreten eine Migrantinnenpolitik, die sich nicht nationalen oder kulturellen Räumen verortet, sondern Widerstandsmöglichkeiten innerhalb der gesellschaftlichen Widersprüche aufsucht. Wir möchten die Logik der Spaltung des 'Eigenen' vom 'Fremden' (und umgekehrt) aufbrechen.

Ein Ansatz um das Sprechen von kulturellen Differenzen wäre, daß der politisch-historische Raum betrachtet werden muss, in dem sich dieses Reden ereignet, wer redet und für wen. Wir müssen einen Diskussionsansatz formulieren, welches jegliche Formen der Unterdrückung mitreflektiert und kritisch hinterfragt

Imaginäre Solidarität

Daß weiße 'Frauen' genauso in den rassistischen Strukturen der internationalen sowie nationalen Arbeitsteilung involviert sind, bleibt außer acht. Der bisherige Solidaritätsbegriff im feministischen Selbstverständnis hat einen strukturell eurozentrischen Charakter. Dieser einebnenden Theorie, entging freilich die eigentümliche Selbstbezüglichkeit. Denn die Verquickung sexistischer mit rassistischen Strukturen wird nicht als solche wahrgenommen. Die Kategorie Frau im weißen Feminismus thematisiert zwar Sexismus und das Geschlechterverhältnis, doch die Spezifika der Situation von Migrantinnen wird dabei negiert und marginalisiert. Wenn Rassismus nicht als konstituierendes Moment bei der Bestimmung der Geschlechterverhältnisse unter Frauen beachtet wird, werden die möglichen Gemeinsamkeiten und Differenzen unter Frauen verzerrt und negiert. Der bisherige Solidaritätsbegriff im Selbstverständnis der weißen Frauenbewegung erwies sich als vereinnahmend und unhistorisch.

Es geht nicht darum, daß einige Frauen zusätzlich diskriminiert werden, sondern daß Rassismus die Beziehungen auch unter Frauen strukturiert. Durch die Nichtwahrnehmung der ökonomischen, politischen und sozialen Unterschiede unter Frauen wird jedoch der herrschende Status Quo reproduziert. Denn der Zugang zu Öffentlichkeit und Ressourcen bleibt uns Migrantinnen verwehrt. Alle Diskurse, die durch institutionell verfestigte Redeweisen das Handeln bestimmen, üben Macht aus und tragen damit zu Strukturierung von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft bei. Zudem sind sie entscheidend von den Machtverhältnissen einer Gesellschaft beeinflusst, denn nicht alle gesellschaftlichen Gruppen haben gleichen Zugang zu jenen Produktionsmitteln, die gesellschaftliche Diskurse initiieren und inhaltlich dominieren. Solche Diskurse tragen zur Reproduktion von Rassismen bei. Uns geht es nicht darum der Solidarität mit den Frauen eine Absage zu erteilen, sondern darum die Gefahr, wieder in die Eurozentrismusfalle zu tappen, zu reflektieren.

Kritik und Aussicht

Wir kämpfen für eine feministische und antirassistische Parteilichkeit in der Migrantinnenforschung. Als antirassistische Frauen müssen wir einen gemeinsamen Weg des Kampfes finden, der nicht gleichzeitig den staatlichen sowie strukturellen Rassismus gegen Migrantinnen unterstützt. Es geht uns um eine Neubestimmung des Feminismus. „Für uns zeichnet sich feministische Politik nicht nur durch die Vorherrschaft aus, sondern auch durch das Erkennen der Komplexität von Herrschafts- und Machtverhältnissen. Gayatri Chakravorty Spivak (1989) spricht in diesem Zusammenhang von >global feminism<, von einem Feminismus, der sich geopolitisch situiert am Ort der Arbeit. Wir müssen eine feministische Gesellschaftskritik formulieren, die sich innerhalb der internationalen Arbeitsteilung verortet und die heterogenen antisexistischen Kämpfe auf der Welt miteinbezieht. Die gesellschaftlichen Positionen, die Frauen voneinander unterscheiden, sind auch dadurch bestimmt, welcher Klasse sie zugehören, auf welchem Kontinent und in welchem Land sie leben und wo sie herkommen.

Es geht nicht nur darum, Migrantinnen einen Raum für das Ansprechen ihrer Betroffenheit zuzuerkennen, sondern auch darum die Privilegien der Frauen aus der Dominanzgesellschaft zu hinterfragen. Diese stellen sich über ihre Einschließung in eine national-rassistische Gemeinschaft her, die ihnen erst den Zugang zu Machtressourcen und zur Öffentlichkeit gewährt. Aber trotzdem gilt, derartige Freiräume zu sichern und auszubauen, denn sie bilden die Basis für den Austausch und die Entwicklung von Strategien der Veränderung.

Gerade das Wissen um rassistische Ausgrenzungspraktiken, die auch vor dem Wissenschaftsbereich keinesfalls Halt machen, müßte dazu führen, daß die einmal gewonnene Einsicht deutscher Feministinnen in rassistischer Unterdrückung von Migrantinnen und der Wille zu deren Abschaffung in einen freiwilligen Machtverzicht mündet, der den Bereich der Migrantinnenforschung automatisch Migrantinnen – mit entsprechenden Qualifikationen – selbst überläßt.“

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die spezifischen Formen der Transnationalisierung des Kapitals dazu beigetragen haben, dass die transnationalen Migrationsbewegungen entstanden sind. In erster Linie ist das durch die Implantierung westlicher Entwicklungsstrategien, von der Ersetzung einer kleinbäuerlichen Landwirtschaft durch eine exportorientierte kommerzielle Landwirtschaft sowie Industrieproduktion bis hin zur Verwestlichung des Erziehungssystems geschehen. Die Verwaltungs-, Handels- und Entwicklungsnetzwerke der einstigen europäischen Kolonialreiche und die neueren Formen (internationale Auslandsdirektinvestitionen, exportorientierte Produktionszonen, Kriege für Demokratie) haben zugleich Brücken nicht nur für den Strom von Kapital, Information und Führungspersonal von Zentrum an die Peripherie, sondern, auch für den Strom der Migranten von der Peripherie ins Zentrum geschaffen.

Wenn man die Migrationsergebnisse der Nachkriegszeit auf diese Weise erzählt, werden auch die fortdauernden Auswirkungen des Kolonialismus und postkolonialer Formen des Imperialismus auf maßgebliche Prozesse der heutigen Globalisierung erfasst, insbesondere solche, die Aus- und Einwanderungsländer miteinander verbinden. Die Haupteinwanderungsländer sind keine unschuldigen Beobachter, wiewohl sich die spezifische Genese und der Gehalt ihrer Verantwortung von Fall zu Fall und von Epoche zu Epoche unterscheiden. Es gibt Repräsentationen der Transnationalisierung der Kapital- und Weltwirtschaft, die oft gar nicht als solche anerkannt oder die bestritten wurden. Dazu gehört die Frage der transnationalen Migrationprozesse, wie auch die Vielfalt der kulturellen Umwelten, die meist unter den Begriff der Ethnizität subsumiert wird. Ich möchte allerdings behaupten, dass das, was wir immer noch in der Sprache der Migration- und Differenzforschung und Ethnizität erzählen, in Wirklichkeit eine Reihe von Prozessen darstellt, die der Transnationalisierung der Wirtschaftstätigkeit, der Kulturaktivitäten und der Identitätsbildung entspringen. Migration und ethnische Zugehörigkeit werden als *Andersheit* konstruiert. Begreift man sie statt dessen als Prozesse, durch die Globales ins Lokale übertragen, transnationale Arbeitsmärkte formiert und Kulturen aus aller Welt de-territorialisiert werden, so rücken sie als wesentlicher Aspekt der Globalisierung zusammen mit der Transnationalisierung des Kapitals direkt ins Zentrum des Geschehens.

Es kann gesagt werden, dass heute in den identitätsstiftenden Konzepten (alte Identitätskonzepte) die historische Phase als wesentliches Konstitutiv wiederkehrt und zwar als nationalideologisch umgedeutete und dadurch brauchbar gemachte Vergangenheit. Auf diese

Weise wird die Vergangenheit konsequent umformuliert. Heute redet man nicht mehr von der „Rasse“, sondern von „Volk“, von „Kultur“⁶¹. Bukow weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die alten Aussagen dem Zeitgeist sprachlich angepasst würden (Bukow 1996 und 1999). Es ist offensichtlich, dass das ethnische Herkunftskriterium heute noch über die Verteilung der sozialen Chancen und der politischen Beteiligungen entscheidet. Diese Form der Behauptung und Aufwertung von ethnischer-kultureller Differenz steht deutlich in der Tradition des modernen Rassismus, der soziale Gruppen durch autoritäre, pseudowissenschaftliche Bezeichnungen zum natürlichen Gegner und politischen Feind stilisieren kann.

Die neue Zuwanderungspolitik kann unter den vorgestellten Bedingungen kein Menschenrechtsprojekt der Bewegungsfreiheit sein. Denn Ihre Neo-Liberale Motivlage folgt wie bereits gezeigt kolonialen Traditionen und operiert im heutigen Migrationsdiskurs mit den kolonialen Metaphern. Ohne Unbehagen werden Strategien im »Kampf um die besten Köpfe« entwickelt. Allein dieses Beispiel zeigt uns wie ungehemmt die tief verwurzelten Machtverhältnisse einer eurozentrierten Diskursstruktur in der Gegenwart funktionieren. In dem Maße, in dem Weiße durch ihre dominanten Positionen es schaffen, die Anderen von weißen Konstruktionen des Anderen abhängig zu machen, in dem Maße können sie ihre Interessen als Selektionskriterien einsetzen und über die Verteilung von Lebenschancen entscheiden (vgl. Ha 2003).

Was früher entfernt und kaum vorstellbar war, ist heute in die Nähe gerückt und gehört zum normalen Alltag des einzelnen. Aus dieser Sicht hat sich nicht so sehr das „andere“ verändert. Vielmehr soll die Definition dessen, was als Vertraut wahrgenommen wird, ausgeweitet, verändert und ergänzt werden. Für einen immer größer werdenden Personenkreis verlieren geographische Räume als feste Bezugspunkte des Alltagslebens ihre Bedeutung und werden in dieser Funktion verstärkt von enträumlichten, nicht ortsgebundenen Beziehungen und Gemeinschaften abgelöst, die durch soziale, politische, berufliche, kulturelle und ideelle Gemeinsamkeiten miteinander verknüpft sind. Diese neuen entstehenden Netzwerke, die bisher eher vernachlässigt oder ignoriert wurden, gewinnen ständig an Bedeutung und prägen in vielen Teilen der Welt die Realitäten⁶². Was im konventionellen Verständnis als authentisch, als ursprünglich und historisch verankert definiert wird, als kulturtypische untrügliche Zeichen wahrgenommen wird, stellt sich oft als Täuschung heraus. In unserem Alltag gibt es Hunderte von Beispielen für die fremde Herkunft uns ganz vertrauter Dinge. Bei Phänomenen oder Gegenständen, die lange genug in den kulturellen Alltag eingebunden und für lokale Zwecke angeeignet worden sind, verliert der Ursprung im Laufe der Zeit an Bedeutung, Authentizität im herkömmlichen Sinn existiert heute kaum noch (vgl. Yildiz 1999: 112).

⁶¹ Dazu Literatur über Kulturrassismus Butterwege 2000 und 2007, Essed 1991 und 1992, Otyakmaz 1995.

⁶² Siehe ausführlich in den Transkulturalitätskonzepten von Glick Schiller, Basch. & Blanc-Szanton 1997a und 1997b, Pries 1998, 2001 und 2006, Treibel 1999 und 2000, Beck-Gernsheim 1999, Welsch 1992, 1997 und 1999. .

9 Erweiterte und Pluralisierte Differenz- und Subjektivitätskonzepte in der Spätmoderne

9.1 Gesellschaftlicher Strukturwandel

Renommierte Gesellschaftsdiagnostiker sowie der Münchner Sozialpsychologe Heiner Keupp thematisieren in ihren Studien einen dramatischen Strukturwandel der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Spätmoderne. Nicht nur der Wandel in den ökonomischen und politischen Bereichen ist gemeint, sondern gleichzeitig der Wandel auf der Subjektebene der menschlichen Erfahrungen und die Subjekt- oder Identitätskonstruktionen. In seinen sozialpsychologischen Analysen zu den aktuellen Fragestellungen wie „Welche Identitätskonstruktionen werden in einer solchen Gesellschaft notwendig?“ „Welche Ressource brauchen Subjekte in einer solcher Gesellschaft zur gelungenen oder produktiven Lebensbewältigung in einer solchen Gesellschaft?“ verdeutlicht Keupp hervorragend, wie dieser Wandel zu erfassen ist und welche Konsequenzen bei den gesellschaftlich relevanten Bereichen sowie Identitätskonstruktionen zu sehen sind. Verwendete Schlagworte für den Globalisierungsprozess wie Pluralisierung, Individualisierung, Flexibilisierung und Mobilität gehören zu den allgemeinen, alltäglichen Erfahrungen in einer „globalisierter Netzwerkgesellschaft“, in der wir alle leben (vgl. Keupp 2008b, 2008d: 14, 2008c, 2007a: 12, 2007g).

Der Begriff des „globalisierten digitalen Kapitalismus“ geht auf Manuel Castells (1996) zurück. Im Zentrum seiner Globalisierungstheorie stehen „elektronische Kommunikationsmöglichkeiten“, die zum Entstehen einer „network society“ führten, in der nicht nur „transnationale Kapitalverflechtungen“ sondern auch „kulturelle codes und Werte globalisiert“ sind. Für Castells bedeutet „die Netzwerkgesellschaft eine qualitative Veränderung in der menschlichen Erfahrung“ (zit. nach Castells 1996: 477 in Keupp 2008c: 3f). Für Keupp kennzeichnet die Netzwerkmetapher des globalisierten Kapitalismus eine aktuelle tiefgreifende strukturelle Veränderung in der Spätmoderne. Gesellschaftstheoretiker kommen zum Schluss:

„Die Ausweitung von Netzwerken des Waren-, Geld-, Personen- und Nachrichtenverkehrs fördert eine Mobilität, von der eine sprengende Kraft ausgeht. ... die Desintegration haltgebender, im Rückblick autoritärer Abhängigkeiten, die Freisetzung aus gleichermaßen orientierenden und schützenden wie präjudizierenden und gefangen nehmenden Verhältnissen. Kurzum, die Entbindung aus einer stärker integrierten Lebenswelt entlässt die Einzelnen in die Ambivalenz wachsender Optionsspielräume. Sie öffnet ihnen die Augen und erhöht zugleich das Risiko, Fehler zu machen. Aber es sind dann wenigstens die eigenen Fehler, aus denen sie etwas lernen können“ (zit. nach Habermas 1998:126f. in ebd. 2008c: 3).

Diese Veränderungen der globalen Netzwerke des Wissens und der Geldströme sind nicht mehr mit den herkömmlichen Kategorien der Sozialwissenschaften erfassbar. Diese „Analyse neuer Machtzentren einer globalisierten Welt“ hat Castells als "Netzwerkgesellschaft" (2001) und Robert Putnam als „network capitalism“ (2000) bezeichnet (ebd. 2). Auch der bedeutsame Globalisierungstheoretiker Anthony Giddens teilt mit Keupp die Annahme, dass die Globalisierung die gegenwärtigen Lebensformen grundsätzlich verändert. Darüber hinaus stellt Keupp in Anlehnung an das Bundesjugendkuratorium (2001) fest, dass die Gesellschaft der Zukunft eine „Wissens- und Risikogesellschaft sein wird sowie eine „Arbeits- und Einwanderungsgesellschaft“ .. Demokratie spielt eine große Rolle, deshalb soll sie als „Zivilgesellschaft“ gestärkt werden (vgl. Keupp 2007a: 8). Zentrale Bezugspunkte in Keupps Gegenwartsanalyse, zusammengefasst in seinen wichtigsten Forschungsergebnissen sind

„tiefgreifende kultureller, politischer und ökonomischer Umbrüche, die durch einen global agierenden digitalen Netzwerkkapitalismus bestimmt werden; sich ändernde biographische Schnittmuster, die immer weniger aus bislang bestimmenden normalbiographischen Vorstellungen bezogen werden können; durch Wertewandel, der einerseits neue

Lebenskonzepte stützt, der aber zugleich in seiner pluralisierten Form zu einem Verlust unbefragt als gültig angesehener Werte führt und mehr selbst begründete Wertentscheidungen verlangt; veränderte Geschlechterkonstruktionen, die gleichwohl untergründig wirksame patriarchale Normen und Familienmuster nicht überwunden haben; die Pluralisierung und Entstandardisierung familiärer Lebensmuster, deren Bestand immer weniger gesichert ist und von den beteiligten Personen hohe Eigenleistungen in der Beziehungsarbeit verlangt; die wachsende Ungleichheit im Zugang der Menschen zu materiellem, sozialen und symbolischem Kapital, die gleichzeitig auch zu einer ungleichen Verteilung von Lebenschancen führt; zunehmende Migration und daraus folgenden Erfahrungen mit kulturellen Differenzen und einem Patchwork der Verknüpfung dieser Differenzen zu neuen Hybriditäten, die aber von spezifischen Bevölkerungsgruppen als Bedrohung erlebt werden; wachsenden Einfluss der Medien, die nicht nur längst den Status einer zentralen Erziehungs- und Bildungsinstanz haben, sondern auch mit ihrem hohen Maß an Gewaltpräsentation zumindest die Gewöhnung an Gewalt wesentlich fördern; hegemonialen Ansprüche, die die Mittel von Krieg und Terror einsetzen, um ihre jeweiligen ideologischen Vorstellungen einer Weltordnung jenseits demokratischer Legitimation durchzusetzen“ (Keupp 2008d: 15f).

Dazu führt Keupp in Anlehnung an Bauman (2000) das Gesellschaftsmodell „fluide Gesellschaft“ ein. Die wesentliche Komponente darin stellt ein ständiger Wandel dar. Die wichtigsten Stichwörter dieses Konzepts sind Individualisierung, Pluralisierung, Dekonstruktion von Geschlechtsrollen, Wertewandel, Disembedding oder Enttraditionalisierung, Globalisierung und Digitalisierung (ebd. 13).

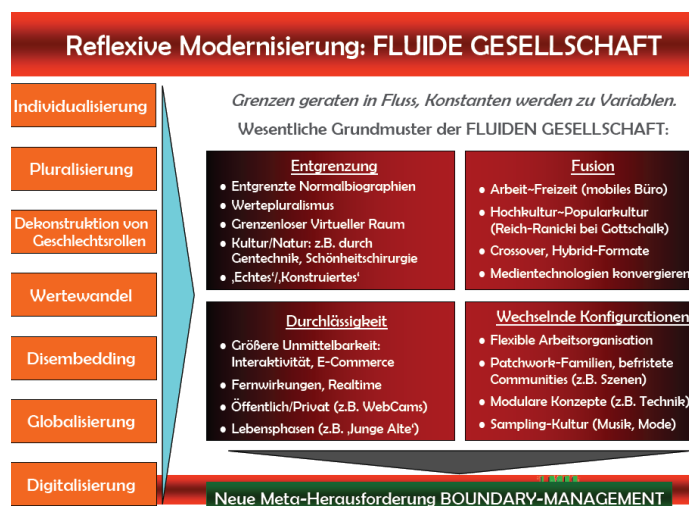


Abbildung 1: Reflexive Modernisierung: Fluide Gesellschaft (überarbeitet nach Barz et al. 2001 in Keupp 2008b: 8)

Nach Keupp prägt der Enttraditionalisierungsprozess die gegenwärtigen Lebensformen. Er beschreibt dies als eine „tief greifende Individualisierung und als explosive Pluralisierung“, die eine wachsende Zahl „möglicher Lebensformen“ und damit den möglichen Vorstellungen von Normalität und Identität und „Erfahrung von den Grenzüberschreitungen“ beinhalten. Keupp betont, dass die Freiheiten des Einzelnen begrenzt sind (ebd. 13). Als ein weiteres Merkmal der „fluiden Gesellschaft“ thematisiert Keupp die zunehmende Mobilität, die sich u. a. in einem häufigeren Orts- und Wohnungswechsel ausdrückt (Keupp 2008b: 10). Dieses Leben in Bewegung stellt sowohl eine Anforderung als auch eine Chance dar. Flexibilität und Erlebnissuche sind die wichtigsten Kennzeichen der Mobilität, die sich nicht nur in räumlicher, sondern zudem in biographischer, beruflicher, geistiger und sozialer Hinsicht äußert (vgl. Keupp 2007a: 11). „Die Pluralisierungsprozesse ergeben ein noch komplexeres Bild, weil es im Lebenslauf eines Individuums immer häufiger zu einem Wechsel zwischen verschiedenen Haushalts- und Familienformen kommt. Auch in diesem Prozess ist die Fluidität der spätmodernen Gesellschaft begründet“ (Keupp 2008b: 10). Dabei sind die jüngeren Altersgruppen mobiler, sie ziehen in ihrer Ausbildungs- und Berufseinstiegsphase häufiger im globalisierten Raum um oder pendeln zwischen verschiedenen Orten (ebd. 10).

9.2 Pluralisierte MigrantInnenmilieus versus Phantom der „Parallelgesellschaften“

Trotz der vorherrschenden gesellschaftlichen Vielfalt wird in wissenschaftlichen Abhandlungen und medialen Diskursen häufig eine gängige Vorstellung nationalstaatlich verordneter Kulturen wiederbelebt. Im Sinne von Stuart Hall herrscht trotz der ursprünglichen und realen Vielfalt der Kulturen innerhalb eines Staates die Unterstellung, dass alle Menschen innerhalb der jeweiligen Grenzen eines Landes kulturell gleich sind. Teilweise schien die Unterstellung einer gemeinsam geteilten Kultur nicht ausreichend, so dass zudem eine Blutsverwandtschaft fantasiert werden musste. Bei genauer Betrachtung einer Gesellschaft finden sich dort Menschen mit unterschiedlicher Ausbildung und Berufen, unterschiedlichen Einkommensgruppen, mit verschiedenen politischen Orientierungen und Glaubensrichtungen, Junge und Alte und schließlich Männer und Frauen. Sie setzen sich aus einer Vielzahl von Gruppen zusammen, die nur wenig von einander wissen. Das gilt gleichermaßen für Menschen mit Migrationshintergrund, aus welchen Ländern sie auch kommen mögen. MigrantInnen werden in Deutschland hartnäckig in Türken, Polen, Araber und Russen und eventuell zusätzlich in einige Untergruppen wie z.B. Islamisten, Kopftuchträgerinnen und Kriminelle usw. unterschieden. Worin besteht demnach die türkische Kultur? Ist sie laizistisch oder religiös, ist sie alevitisch, sunnitisch oder schiitisch? Teilen Kurden und Armenier aus der Türkei eine gemeinsame türkische Kultur? In Anlehnung an Amartya Sen (2007) Maalouf (2000) untermauert Glasauer (2008: 1ff) die vorherrschende Vielfalt mit folgenden Thesen und Beispielen, die politisch höchst brisant sind.

„Die Vielfalt der Gruppen findet sich ansatzweise in jeder einzelnen Person. Was uns einerseits im jeweiligen Mosaik unserer vielfältigen Identitäten als Individuum einzigartig macht, ermöglicht uns andererseits zugleich mit anderen gemeinsame Interessen zu verfolgen. So schlüpfen wir als Individuen Tag für Tag von einer Rolle in die andere, wechseln dabei Interessen und Orientierungen und leben dabei in unterschiedlichen Kulturen ohne dies zu bemerken. (...) Aus diesem Grunde stellt sich mir die kulturelle Vielfalt Deutschland nicht als Vielfalt der nationalstaatlichen Kulturen dar, sondern als buntes Mosaik einer Vielzahl von Kulturen unterschiedlichster Gruppen, d.h. eine Vielzahl von Völkern, die sich intern aufgliedern in eine Vielzahl politischer Orientierungen, eine Vielzahl religiöser Orientierung, eine Vielzahl unterschiedlicher Lebenslagen, eine Vielzahl unterschiedlicher Vorlieben bei Sport und Spiel, in der Musik usw. usw.“ (Glasauer 2008: 1 und 2).

Auf der anderen Seite begeistern sich diejenigen, die die Verpflichtung der MigrantInnen auf eine deutsche Leitkultur kategorisch ablehnen, für eine derartige kulturelle Zwangseinheit in Form der Nationalkultur der MigrantInnen. Dadurch wird Migration trotz der internen Differenzen eine kulturelle Gemeinsamkeit verordnet, „die eher auf eine distanzierte Naivität zu der unterstellten Folkloristik hinweist und weniger auf eine persönliche Nähe zu den Menschen“ (ebd. 2). Glasauer behauptet, dass eine solche Engführung der tatsächlichen Vielfalt in den so genannten Ausländerstadtteilen die ideologische Grundlage der Unterstellung von drohenden Parallelgesellschaften ist. Meines Erachtens bedienen sich insbesondere häufig Akteure in Politik, Medien, Schule und Sozialarbeit des sozialen Konstruktes "Parallelgesellschaft" sowie kulturalistischer (Differenz-)Zuschreibungen. Allein die Diskurse um die "Parallelgesellschaft" charakterisieren schon den gesellschaftlichen und Angst schnürenden Umgang mit Differenz bzw. mit Diversität, die in hohem Maße sozial- und gesellschaftspolitisch relevant sind (Bukow et al. 2007: 11f). Da diese Diskursarena sich meines Erachtens nach überwiegend aus der Angst um den Verlust sicher geglaubter Privilegien in der Spätmoderne speist, scheint in Zeiten rasanten gesellschaftlichen Strukturwandels in der Spätmoderne die Angst zu zunehmen (ebd.: 16).

„Es ist ein vielstimmiges Mosaik aus unterschiedlichen Milieus. Das Reden von den Ausländern trennt rigide zwischen uns und den ‚Fremden‘. Um diese klare Trennung aufrechterhalten zu können, muss eine starke Wesensverwandtschaft innerhalb und außerhalb unterstellt werden. Hierzu eignet sich die Behauptung einer einheitlichen Kultur ganz ausgezeichnet“ (ebd. 3).

Das breite Spektrum der Perspektiven und die fundierte wissenschaftliche Beweisführung liefern im Sammelband „Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen“

(Bukow et al. 2007) im Kontext der gegenwärtigen Fragestellungen kritische, differenzierte und empirisch fundierte stichhaltige Argumente gegen weit verbreitete Annahmen. So ist davon auszugehen, dass für die Mehrheitsgesellschaft die Pluralisierung der Lebenswelten und die Herausbildung unterschiedlicher und heterogener sozialer Milieus mittlerweile eine akzeptierte Realität sind. Allerdings findet diese Erkenntnis im Diskurs zur Integration keine Geltung, weil hier die sozialen Milieus der Migranten in der Wahrnehmung und Etikettierung eigentümlich monolithisch und stark mit Bedrohungsszenarien verbunden sind. Die AutorInnen des Bandes verweisen darauf, dass das Konstrukt der Parallelgesellschaft sowohl in der Migrationsforschung als auch in der Stadtforschung umfassend empirisch analysiert worden ist. Da aber institutionell geschlossene Gesellschaften in einer globalisierten Weltgesellschaft kaum vorstellbar sind, fehlt eine systematische Auseinandersetzung mit Parallelgesellschaften und sie ist nicht in Sicht. Frühere Studien dagegen zeigten, dass Milieus gleicher ethnischer Herkunft und Sprache für neue Immigranten häufig der erste Anlauf- und Aufenthaltsort sind, freilich nur von temporärer Dauer, bevor Neuankömmlinge zu anderen sozialen und räumlichen Orten "weiterwandern". Diese Mobilität tritt dann auf, wenn die Mehrheitsgesellschaft solche Übergänge nicht durch Segregationspolitiken und systematische Erschwerung der Zugänge zu Arbeit und Bildung verhindert. Es kann hier behauptet werden, dass die ausländerpolitischen Grundpositionen der letzten 50 Jahre solche Barrieren bewusst errichtet haben (Bukow et al. 2007: 11f). Alle Analysen bieten durchgehend aufschlussreiche Erkenntnisse zum Umgang mit Differenz und differenzierte Belege für die folgenden Thesen:

"[Parallelgesellschaft] impliziert die Existenz institutionell geschlossener und wohl abgegrenzter, nebeneinander existierender Gesellschaften. Und diese Vorstellung passt nicht zu den heute üblichen Formen urbanen Zusammenlebens, ebenso wenig zu der zunehmenden, unterdessen schon beträchtlichen Mobilität, zu den immer umfassender vernetzten Infrastruktur-, Wirtschafts-, Bildungs-, Verwaltungs- und Kommunikationssystemen, zu einer längst globalisierten Kultur und Ökonomie. (...) Mit anderen Worten, so einfach finden, beobachten und identifizieren lassen sich Parallelgesellschaften nicht...Es ist eben nichts Paralleles daran, wenn man sich mit seinesgleichen zusammen schließt und sich gemeinsam innerhalb der metropolitanen Stadtgesellschaft etabliert. Was dabei entsteht, sind kleinere oder größere Wir-Gruppen, eine Lebensstilorientierung, ein Milieu. Jeder sucht hier seine Wir-Gruppe, die sich in einen alle gemeinsam überwölbenden Alltag einfügt" (ebd. 13 und 15.).

„Im Zeitalter einer metropolitanen Differenzgesellschaft“ diagnostiziert Wolf-Dietrich Bukow in solchen Diskursen einen "exklusiven Nationalismus", der einen angemessenen Umgang mit Einwanderung verhindert, kontraproduktiv wirkt und rassistische Tendenzen verstärkt. Seiner Meinung nach haben aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen im Kern nichts mit Migration, sondern mit Globalisierung, mit der Bildungsbenachteiligung bestimmter Bevölkerungsgruppen usw. zu tun. Er weist gleichzeitig nach, dass sich längst im Alltag eine flexible "soziale Grammatik des Zusammenlebens" etabliert hat (ebd. 30f). Christoph Butterwegge lotet an dieser Stelle den Umgang mit Differenz im Spannungsfeld zwischen Normalisierung und Ethnisierung aus. "Normalisierung der Differenz oder Ethnisierung der sozialen Beziehungen?" beschreibt zentrale Entwicklungstendenzen des Sozialen wie z.B. Kulturalisierung und Biologisierung und erörtert in diesem Kontext den gesellschaftlichen Umgang mit Differenz. Er vertritt die Meinung, dass "Migration und Integration unter einer massiven Entwertung bzw. einer tiefen Sinnkrise des Sozialen [leiden], die innerhalb der Aufnahmegesellschaft zum neoliberalen Um- bzw. Abbau des Wohlfahrtsstaates beiträgt" (Butterwege 2007: 65). Die praktischen Beispiele von Minderheiten im Zusammenhang urbaner Inszenierungen liefern dagegen vorwiegend aus der Stadtforschung den Nachweis, "...dass Diversität schon immer ein Hauptcharakteristikum des Städtischen war, weil das urbane Leben Differenz und damit auch differente Perspektiven in unterschiedlichen Kontexten regelrecht erzwingt" (zit. nach Bukow et al. 2007: 18 in ebd.). Die einzelnen Aufsätze zeigen auf, "wie die gegenwärtige Rede von der ‚Parallelgesellschaft‘ eine homogene Stadt unterstellt, die städtischen Wirklichkeiten vernachlässigt, die Einwanderungssituation auf ‚Kultur‘ bzw. ‚Leitkultur‘

reduziert und die konstitutive Relevanz von Diversität für das urbane Leben ignoriert" (zit. nach ebd. 19 in Klawe 2008).

Der gesellschaftswissenschaftliche Sinus-Milieuansatz von Sinus Sociovision⁶³ untersucht entsprechend den obigen Erkenntnissen die Lebenswelten und Lebensstile von Menschen mit unterschiedlichem Migrationshintergrund in Deutschland. 2007 wurden die zentralen Untersuchungsergebnisse der durchgeführten qualitativ-psychologischen Sinus-Studie unter dem Titel „Die Milieus der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland“ veröffentlicht. Dieser Ansatz weist eine zunehmende Differenzierung auf. Er orientiert sich an der Lebensweltanalyse moderner Gesellschaften, gruppiert Menschen in die Sinus-Milieus, die sich in ihrer Lebensauffassung und Lebensweise ähneln und rückt den Menschen und seine Lebenswelt ganzheitlich ins Blickfeld. Grundlegende Wertorientierungen wie Alltagseinstellungen zur Arbeit, zur Familie, zur Freizeit, zu Medien, zu Geld und Konsum gehen in die Analyse ein (Sinus Sociovision 2007a, vgl. Beck& Perry 2007). Die Studie verfolgte vor allem das Ziel, differenzierte Einblicke in die Lebenswelt und Lebensstile von Menschen mit unterschiedlichem Migrationshintergrund in Deutschland zu bieten. Es geht darum, das Alltagsbewusstsein und Alltagshandeln der Migranten, ihre grundlegenden Werte, ihre Lebensziele, Wünsche, Träume und Zukunftserwartungen kennen zu lernen sowie die lebensweltliche Differenzierung durch die unterschiedliche Wahrnehmungs- und Wertungsmuster innerhalb der Migrantenpopulation sichtbar zu machen. Ferner sollen gemeinsame, herkunftskulturübergreifende lebensweltliche / lebensstilistische Muster identifiziert und im Sinne sozialer Milieus typisiert werden anhand des Aufbaus eines Migranten-Milieu Modells und differenzierter Beschreibung der verschiedenen Migranten-Milieus in Deutschland. Ihre Ausgangshypothese formulieren sie dergestalt, dass „so wie es im interkulturellen Vergleich über Ländergrenzen hinweg Gruppen Gleichgesinnter gibt (Meta-Milieus), so gibt es auch im "intranationalen" Vergleich gemeinsame lebensweltliche Muster bei Migranten aus unterschiedlichen Herkunftsländern“ (Sinus Sociovision 2007a: 5ff).

Der wichtigste Hauptbefund dieser Studie ist, dass „Herkunfts- und Aufnahmekultur von Migranten in einem dialektischen Verhältnis stehen. Nicht die ethnische Herkunft allein bestimmt ihre Milieuzugehörigkeit. Das gilt insbesondere für die zweite und dritte Generation der in Deutschland lebenden Migranten“ (ebd. 21). Insgesamt acht Migranten-Milieus mit jeweils ganz unterschiedlichen Lebensauffassungen und -weisen konnten identifiziert werden, die einen strukturierten Einblick in Wertebilder, Lebensstile, Alltagsästhetiken und Integrationsniveaus von Migranten in Deutschland bieten, die keine soziokulturell homogene Population darstellen. Vielmehr zeigt sich eine vielfältige und differenzierte Milieulandschaft. Die Migranten-Milieus unterscheiden sich weniger nach ethnischer Herkunft und sozialer Lage als mehr nach ihren Wertvorstellungen, Lebensstilen und ästhetischen Vorlieben. Diese Forschung bestätigt eindrucksvoll die aus der internationalen und vergleichenden Milieuforschung stammende Ausgangshypothese : Bei Migranten aus unterschiedlichen Herkunftskulturen finden sich gemeinsame lebensweltliche Muster, die belegen, dass Menschen mit gleichen Milieus trotz unterschiedlichem Migrationshintergrund mehr miteinander verbindet als mit dem Rest ihrer Landsleute aus anderen Milieus. Faktoren wie ethnische Zugehörigkeit, Religion und Zuwanderungsgeschichte beeinflussen natürlich die Alltagskultur und den kulturellen Hintergrund, sind letzten Endes aber weder milieuprägend noch identitätsstiftend (Sinus Sociovision 2007b: 2ff).

⁶³ Im Auftrag des Bundesfamilienministeriums und anderen Institutionen hat das Unternehmen Sinus Sociovisions die migrantische Lebenswelt in Deutschland in verschiedene Milieus unterteilt. Interviewt wurden Menschen mit folgendem Hintergrund: Südeuropäer (Italiener, Griechen, Jugoslawen, Spanier, Portugiesen), Türken (keine Kurden), Kurden (aus der Türkei), Polen (keine Spätaussiedler), Russen (keine Spätaussiedler), Spätaussiedler (aus Polen, Ex-UdSSR), Ex-Jugoslawen, die ab 1992 nach Deutschland gekommen sind ("Bürgerkriegsflüchtlinge").

„Ethnische Zugehörigkeit, Religion und Migrationshintergrund sind wichtige Faktoren der Lebenswelt. Es gibt Migranten-Milieus mit ethnischen Schwerpunkten. Es gibt zumindest ein Milieu, das von seiner religiösen Bindung (Islam) geprägt ist. Über die unterschiedlichen Herkunftskulturen hinweg gibt es oft gemeinsame lebensweltliche Muster. Gleiche Herkunftskultur findet sich in verschiedenen Migranten-Milieus. Im gleichen Milieu finden sich Menschen verschiedener Herkunftskulturen. Man kann also nicht von der Herkunftskultur auf das Milieu schließen. Und man kann auch nicht vom Milieu auf die Herkunftskultur schließen“ (vgl. ebd. 21).

Zentral für die Formulierung der Milieus sind die Grundorientierungen, die sich auf Basis der Studie in drei große Milieugruppen - Traditionsverankerte Milieus, Milieus im Prozess der Modernisierung und Postmoderne Milieus / Neu-Identifikation und mit insgesamt fünf bzw. sechs Abschnitten - Archaische Tradition, Ethnische Tradition, Konsum-Materialismus, Individualisierung, Multikulturelles Performermilieu und Hedonistisch-subkulturelles Milieu einteilen lassen. Die Forscher betonen, dass die Grenzen zwischen den Milieus fließend sind; Lebenswelten also nicht so (scheinbar) exakt eingrenzbar wie soziale Schichten sind. Das wird als die Unschärferelation der Alltagswirklichkeit bezeichnet. Ein grundlegender Bestandteil des Milieu-Konzepts sind die Berührungspunkte und Übergänge zwischen den Milieus. Diese Überlappungspotenziale sowie die Position der Migranten-Milieus in der deutschen Gesellschaft nach sozialer Lage und Grundorientierung veranschaulichen die folgenden Grafiken (Abb. 2 und 3): Je höher ein Milieu in diesen Grafiken angesiedelt ist, desto gehobener sind Bildung, Einkommen und Berufsgruppe; je weiter es sich nach rechts erstreckt, desto weniger traditionell ist das jeweilige Milieu oder die Grundorientierung (Sinus Sociovision 2007a).

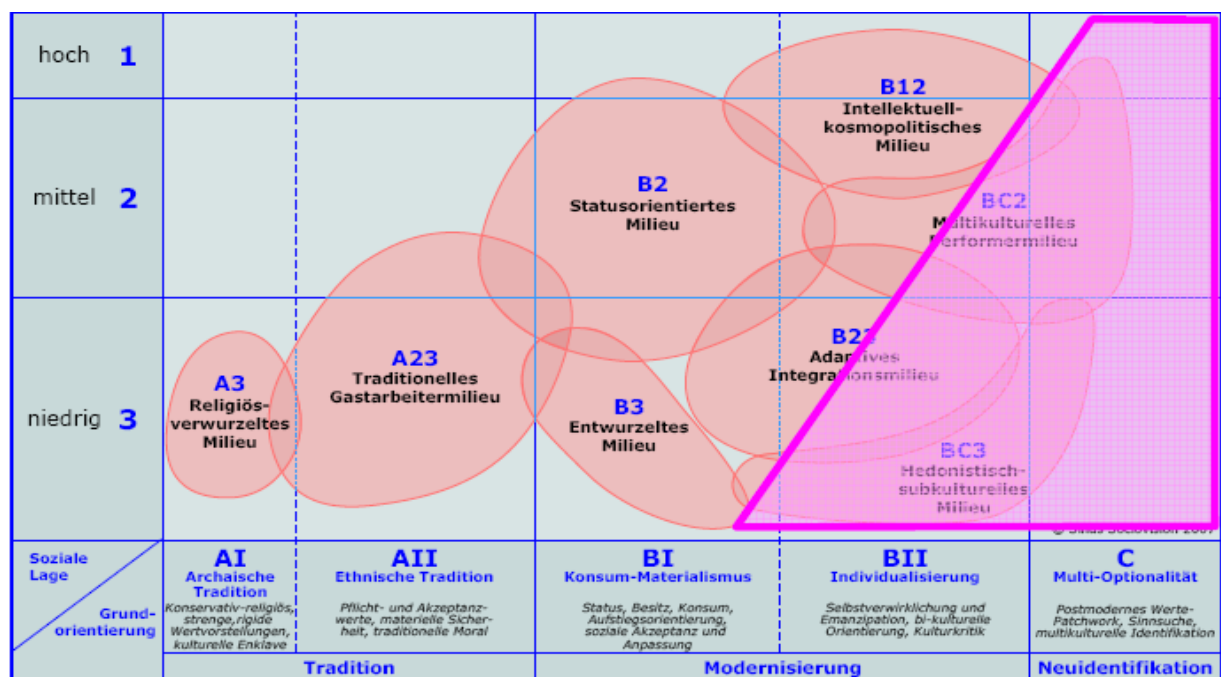


Abbildung 2: Die Migranten-Milieus in Deutschland 2007. Lebensweltlicher Schwerpunkt: 2. / 3. Generation Quelle: Sinus Sociovision 2007a: 20

Kurzcharakteristik von Migranten-Milieus in BRD	Kurzcharakteristik von Sinus-Milieus in BRD
<p>A) Traditionsverankerte Milieus: Die überwiegend älteren Angehörigen der traditionsverankerten Migranten-Milieus sind den sozialen Traditionen ihres Herkunftslandes verhaftet, in der Mehrheit Einwanderer der ersten Generation und kaum in die deutsche Gesellschaft integriert. In diesen Milieus finden sich viele ältere Personen und Ruheständler.</p> <p>Sinus A3 (Religiös-verwurzeltes Milieu): Das Milieu, das sowohl hinsichtlich seiner sozialen Lage ganz unten als auch auf der Achse der Modernisierung ganz hinten steht, ist das »archaisch, bäuerlich geprägte Milieu«, das religiösen Traditionen verhaftet ist, ein patriarchalisches, antiindividualistisches Weltbild pflegt und in der »Parallelkultur« lebt.</p> <p>Sinus A23 (Traditionelles Gastarbeitermilieu): Traditionelles Blue Collar-Milieu der Arbeitsmigranten, das den Traum einer Rückkehr in die Heimat aufgegeben hat. Dies erzielt spärliche bis mittlere Einkommen, strebt nach materieller Sicherheit und ist trotz</p>	<p>A) Traditionelle Milieus:</p> <p>Sinus A12 (Konservative) 5%: Das alte deutsche Bildungsbürgertum: konservative Kulturkritik, humanistisch geprägte Pflichtauffassung und gepflegte Umgangsformen</p> <p>Sinus A23 (Traditionsverwurzelte) 14%: Die Sicherheit und Ordnung liebende Kriegsgeneration: verwurzelt in der kleinbürgerlichen Welt bzw. in der traditionellen</p>

traditioneller Familienwerte weniger lustfeindlich eingestellt als das archaische Nachbarmilieu. Wegen defizitärer Sprachkenntnisse bleibt die Integrationsfähigkeit beschränkt, auch wenn Deutschland zur »zweiten Heimat« geworden ist.

B) Milieus im Prozess der Modernisierung: Dagegen ist der Lebensstil bei Migranten-Milieus, die vom Prozess der Modernisierung erfasst wurden, nur noch teilweise durch Traditionen des Herkunftslandes geprägt. Diese Milieus bemühen sich überwiegend um Integration und sprechen gut deutsch. Viele üben qualifizierte Berufe aus. Lediglich das entwurzelte Flüchtlingsmilieu, das Flüchtlinge aus Bürgerkriegsgebieten wie dem ehemaligen Jugoslawien umfasst, ist defizitär in die deutsche Gesellschaft integriert. Die Mitglieder dieses Milieus haben ein niedriges Bildungsniveau und verfügen nur teilweise über eine Berufsausbildung. Sie sind oft traumatisiert und durch Flucht bzw. Vertreibung sozial und kulturell entwurzelt.

Sinus B2 (Statusorientiertes Milieu): Klassisch aufstiegsorientiertes Milieu und ist materiell besser gestellt, das aus kleinen Verhältnissen stammt und für sich und seine Kinder etwas Besseres erreichen will: Facharbeiter und Arzthelferinnen, die hart arbeiten und dies auch durch Statussymbole zeigen wollen, auch wenn sie dazu noch einen Nebenjob brauchen. Integration ist ihr Lebensziel.

Sinus B3 (Entwurzeltes Milieu) Sozial und kulturell entwurzeltes (traumatisiertes) Flüchtlingsmilieu – stark materialistisch geprägt und ohne Integrationsperspektive. Ausbildungs- und Einkommensdefizite gehen mit dem Gefühl der Deklassierung einher.

Sinus B12 (Intellektuellkosmopolitisches Milieu): Hinsichtlich Bildungsniveau und Einkommen höher steht das dieses Milieu. Das »aufgeklärte, nach Selbstverwirklichung strebende Bildungsmilieu« mit einer weltoffenen-toleranten Grundhaltung und vielfältigen intellektuellen Interessen steht auf postmaterielle Werte, strebt nach erfüllender Arbeit in sozialen Berufen, versteht sich als »Weltbürger« und grenzt sich vom schlechten Geschmack anderer ab.

Sinus B23 (Adaptives Integrationsmilieu): Das strebt dagegen nach sozialer Integration und individueller Selbstverwirklichung. Diese »pragmatische moderne Mitte der Migrantenpopulation« will ein harmonisches Leben in gesicherten Verhältnissen, lebt in Kleinfamilien in Vierteln mit möglichst geringem Ausländeranteil und hat ein mittleres Bildungsniveau.

C) Postmoderne Milieus: Die jungen Migranten der zweiten und dritten Generation lassen sich häufig den postmodernen Migranten-Milieus zuweisen. Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen sind mit der deutschen Kultur meist besser vertraut als mit den Traditionen des Herkunftslandes. Ein Teil dieser Milieugehörigen greift dennoch auf Muster und Traditionen der Herkunftskultur zurück (Ehre, Familie). Dies bringt die ambivalente kulturelle Identität dieser Migranten-Nachkommen zum Ausdruck: Deutschland wird als Heimat wahrgenommen, da das Leben im Herkunftsland keine realistische Alternative darstellt. Die deutsche Kultur ist dagegen keineswegs zur »Heimatkultur« geworden – vielmehr überwiegt das Gefühl, Bürger zweiter Klasse zu sein und sich »ständig rechtfertigen zu müssen, dass ich hier bin«.

Sinus BC2 (Multikulturelles Performermilieu): Junges, flexibles und leistungsorientiertes Milieu mit bi- bzw. multikulturellem Selbstbewusstsein, das nach Autonomie, beruflichem Erfolg und intensivem Leben strebt. Diese zeitgeistaffinen Trendsetter studieren BWL oder Informatik und suchen die Verbindung von materiellem Erfolg und lustvollem Leben.

Sinus BC3 (Hedonistischsubkulturelles Milieu): Die unangepasste zweite Generation mit defizitärer Identität und Perspektive, die Spaß haben will und sich den Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft verweigert und kaum »leistungs- und integrationsbereit« zeigt. Dieses Sorgenkind der Mehrheitsdeutschen sieht sich selbst als ausgegrenzten »Kanak« und pflegt seine Underdog-Mentalität durch unangepasstes Verhalten. Man schwört auf Gott und Ehre, ohne diese Werte konsequent zu leben. Man gibt unkontrolliert Geld aus und ist notorisch pleite, da arbeitslos oder extrem prekär beschäftigt.

Arbeiterkultur

Sinus AB2 (DDR-Nostalgische)

5%: Die resignierten Wende-Verlierer: Festhalten an preußischen Tugenden und altsozialistischen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Solidarität

B) Gesellschaftliche Leitmilieus

Sinus B1 (Etablierte) 10%: Das selbstbewusste Establishment:

Erfolgs-Ethik, Machbarkeitsdenken und ausgeprägte Exklusivitätsansprüche

Sinus B12 (Postmaterielle) 10%:

Das aufgeklärte Nach-68er-Milieu: Liberale Grundhaltung, postmaterielle Werte und intellektuelle Interessen

Sinus C12 (Moderne Performer)

10 %: Die junge, unkonventionelle Leistungselite: intensives Leben – beruflich und privat, Multi-Optionalität, Flexibilität und Multimedia-Begeisterung

C) Mainstream-Milieus

Sinus B2 (Bürgerliche Mitte)

15%: Der statusorientierte moderne Mainstream: Streben nach beruflicher und sozialer Etablierung, nach gesicherten und harmonischen Verhältnissen

Sinus B3 (Konsum-

Materialisten) 12%: Die stark materialistisch geprägte Unterschicht: Anschluss halten an die Konsum-Standards der breiten Mitte als Kompensationsversuch sozialer Benachteiligungen

D) Hedonistische Milieus

Sinus C2 (Experimentalisten)

8%: Die extrem individualistische neue Bohème: Ungehinderte Spontaneität, Leben in Widersprüchen, Selbstverständnis als Lifestyle-Avantgarde

Sinus BC3 (Hedonisten) 11%:

Die Spaß-orientierte moderne Unterschicht / untere Mittelschicht: Verweigerung von Konventionen und Verhaltenserwartungen der Leistungsgesellschaft

Abbildung 3: Steckbriefe der Migranten-Milieus und die Sinus-Milieus in Deutschland 2007 Quelle: angelehnt an Sinus Sociovision 2007a und Beck & Perry 2007: 189-191.

In der Summe spiegelt die Sinus-Milieu-Studie ein sehr facettenreiches Bild der gesamten Migrantenpopulation in Deutschland wider, das den hierzulande verbreiteten negativen Stereotypen über die Einwanderer entgegensteht. Der Einfluss religiöser Traditionen wird oft überschätzt. Während negativ besetzte Themen wie islamischer Terror, Zwangsheirat und Frauen mit Kopftuch die Schlagzeilen beherrschen, zeigt die Studie, dass nur ein kleineres von insgesamt acht Milieus durch seine religiöse Bindung geprägt ist. Nur bei einer Minderheit der in Deutschland lebenden Einwanderer prägen also religiöse Traditionen den Alltag. Für die Mehrheit der Einwanderer, zu denen auch das traditionsverankerte Milieu der Gastarbeiter zählt, spielt Religion dagegen eher eine untergeordnete Rolle. Der weit verbreitete Eindruck vom starken Einfluss des fundamentalistischen Islams unter Migranten lässt sich nach dieser Studie nicht bestätigen (Beck & Perry 2007: 192). Die weiteren zentralen Forschungsergebnisse lauten im Folgenden:

„Der Schwerpunkt hinsichtlich der sozialen Lage der Migranten liegt im Bereich der unteren Mitte. Dagegen ist das Spektrum der Grundorientierungen bei den Migranten breiter, d. h. heterogener als bei den Bürgern ohne Zuwanderungsgeschichte. (...) Die meisten Migranten-Milieus sind – jeweils auf ihre Weise – um Integration bemüht und verstehen sich als Angehörige der multikulturellen deutschen Gesellschaft. (...) Die große Mehrheit der befragten Migranten will sich aber in die Aufnahmegesellschaft einfügen – ohne ihre kulturellen Wurzeln zu vergessen. Viele, vor allem jüngere Befragte der zweiten und dritten Generation, haben ein bi-kulturelles Selbstbewusstsein und sehen Migrationshintergrund und Mehrsprachigkeit als Bereicherung – für sich selbst und für die Gesellschaft. Der Integrationsgrad ist wesentlich bildungs- und herkunftsabhängig: Je höher das Bildungsniveau und je urbaner die Herkunftsregion, desto leichter und besser gelingt eine Integration in die Aufnahmegesellschaft. Häufig beklagt wird – quer durch die Migranten-Milieus – mangelnde Integrationsbereitschaft der Mehrheitsgesellschaft und geringes Interesse an den neuen Mitbürgern. Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung sind nur für wenige der im Rahmen dieser Studie befragten Migranten belastend. Eine Selbststilisierung als benachteiligt und chancenlos ist lediglich typisch für das Hedonistisch-subkulturelle Milieu. Sie unterscheidet sich strukturell aber nicht von analogen Sichtweisen in den Milieus der modernen deutschen Unterschicht. Gerade im Hedonistisch-subkulturellen Milieu zeigt sich aber auch ein eigenständiger Selbstbehauptungswille, und es gibt Ansätze zur Herausbildung neuer multikultureller Lebensmuster“ (Sinus Sociovision 2007b: 2f).

Nach diesem Erkenntnisgewinn der Studie beantworten die Autoren Beck und Perry die Frage „ob die Migranten-Milieus eine Art Parallelgesellschaft beschreiben?“ mit Sicherheit negativ. Sie konstatieren vielmehr, dass viele Migranten die Integration schnell herbeiführen wollen. So argumentieren sie, dass in dieser Personengruppe oft die entsprechenden Ressourcen fehlen, sich entsprechend gesellschaftlich zu etablieren und in einer mittleren oder gehobenen sozialen Lage zu behaupten. Andererseits herrschen in der Wahrnehmung der Migranten offensichtlich Defizite in Bezug auf Integrationsangebote und -bereitschaft der Mehrheitsgesellschaft selbst. Integrationsprobleme existieren demnach auf beiden Seiten, der Migranten, wie es z.B. die mediale Berichterstattung über integrationsunwillige Ausländer suggeriert und dem aktiven Engagement der Mehrheitsgesellschaft. Ein symbolisches Indiz für diese Sicht der Dinge liefert der politisch eher unsensible Umgang mit dem neuen Einwanderungsgesetz und der darauf folgende Boykott des Integrationsgipfels durch türkische Verbände im Juli 2007. Außerdem behaupten sie, dass Migranten wegen der (gefühlten) Diskrepanz vom Integrationswillen und den Integrationsangeboten bereits resigniert haben, bei gleichzeitiger Wertschätzung der Deutschen und ihrer Werte. Ihrer Meinung nach zieht sich das entwurzelte Flüchtlingsmilieu enttäuscht zurück und verharrt in den vermeintlich einfacher zu bewältigenden Strukturen ihrer Herkunftskultur, sie verabschieden sich innerlich von der Hoffnung eines Anschlusses an die deutsche Gesellschaft. Autoren identifizieren schließlich das Hedonistisch-subkulturelle Milieu, das in aktive Opposition zur Mehrheitsgesellschaft tritt und sich in Alternativkulturen zusammenfindet, wie z. B. in Berlin-Kreuzberg. Erkenntnisbereichernd ist zudem, dass das statusorientierte Milieu durch seine erfolgreiche Integration und teilweise Etablierung in die Mehrheitskultur kritisiert, dass sie die Aufnahmebereitschaft und das Interesse der Deutschen an den neuen Mitbürgern als zu eingeschränkt erleben. Das Religiös-verwurzelte Milieu, das sich bewusst von der deutschen Kultur abwendet, ist vergleichsweise gering und konzentriert sich im Wesentlichen auf lediglich eines – vermutlich das kleinste – der acht Milieus. Obwohl Hinweise für das Entstehen einer neuen Elite im Intellektuellkosmopolitischen Milieu gefunden werden können, die sich an Werten wie Aufklärung, Toleranz und Nachhaltigkeit orientiert, ist die Bereitschaft zu Leistung und Anpassung nicht nur in diesem Milieu und im Multikulturellen Performermilieu sehr ausgeprägt, sondern in der Migrantenpopulation insgesamt stärker als in der autochthonen deutschen Bevölkerung. Die Autoren sehen in Teilen dieses Milieus das Potenzial, zu Leitgruppen in der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts zu werden. Der sich in der deutschen Gesellschaft ausbreitende Trend zur "neuen Bürgerlichkeit" wird durch das Adaptive Integrationsmilieu, die konventionelle moderne Mitte der Migrantenpopulation, mit getragen und verstärkt (Beck& Perry 2007: 192). Dieser Trend ist eine Manifestation des Mega-Trends:

„Re-Grounding: Weil sich zunehmend der Eindruck aufdrängt, die äußeren Rahmenbedingungen, d.h. die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und technologischen Entwicklungen, gar nicht mehr vorhersehen, geschweige denn steuern zu können, legt man den Fokus auf Bereiche, die man persönlich unmittelbar gestalten kann. Dazu gehören vor allem das Berufs- und das Privatleben. Hierauf konzentriert man seine Energien. Hier ist man bemüht, Struktur und Konstanz herzustellen, mehr Ernsthaftigkeit und weniger Beliebigkeit walten zu lassen. Klare Abläufe, kleine Rituale und andere Formen der Regelmäßigkeit sollen dazu beitragen, die Bodenhaftung wiederzugewinnen, die man braucht, um den Alltag zu bewältigen. Gerade wer leistungsfähig und belastbar, dabei gleichzeitig flexibel und anpassungsfähig bleiben will, braucht Anker, braucht seine persönlichen Halte- und Orientierungspunkte“ (Beck & Perry 2007: 192).

Gemeindeforscher Heiner Keupp behandelt die Vielfalt der deutschen Gesellschaft in Anlehnung an die Forschungsergebnisse von Barz et. al (2001) unter dem Aspekt des Wertewandels exemplarisch an Familie und Identität. Er kommt zum Schluss, dass ein stattgefundener Wertewandel in der Nachkriegszeit Deutschlands sich in einem Dreischritt-Modell vollzogen hat, als dessen Folge eine Werteververschiebung in den Veränderungen der Vorstellungen von Familie, von Geschlechterrollen und von Identität zu sehen ist. Seine wichtigste Erkenntnis lautet, dass sich die normativen Bezugspunkte für die Lebensführung (Werte-, Lebensstil- und Milieuforschung) in den letzten Jahren stark pluralisierten (Barz et. al 2001 nach Keupp 2008b: 10). Weiter folgert Keupp, dass die identitären Selbstverortungsprozesse von den veränderten Wertvorstellungen in zentraler Weise betroffen wurden (ebd. 11ff). Er behauptet, dass der Wertewandel sich in einer chaotischen Vielfalt vollzieht, die sowohl als große Chance zur Selbstgestaltung als auch als Widerstände gegen alles Neues begriffen werden können. Die verstärkte Pluralisierung ist in ihrer „Ungleichzeitigkeit“ auch Ausdruck der Pluralisierung. Diese große Vielfalt der Milieus, der Lebensstile und Identitätsinszenierungen war vor einem halben Jahrhundert kaum vorstellbar (ebd. 13). In den 2000er bekam das Schlagwort „Maxime: Selbst – Management“, verstanden als die „steigende Wertigkeit persönlicher Ressourcen, neues Sozialbewusstsein, Leitbilder wie Balance, Stimmigkeit, Souveränität, Synergie, Third Way“ und „Vermittlungs-Schlüssel im Boundary-Management“ einen sehr wichtigen Stellenwert. Trotz eines möglichen subjektiven „Freiheitsgewinns“ durch diesen Wertewandel bleibt das freigesetzte Individuum in hohem Maße auf Ressourcen angewiesen, deren Verfügbarkeit über die Zukunftsfähigkeit der eigenen Lebensprojekte entscheidend prägt (Keupp 2007a: 13). Identität wird verstanden als prozesshafte Performance, die relativ vieldeutig und offen ist. Das Weltbild ist patchworkartig und Authentizität spielt als Stimmigkeit und Handlungsorientierung dabei eine große Rolle. Anerkennung ist nicht mehr automatisch da, sondern muss ausgehandelt werden (vgl. Keupp 2008b: 12). Der viel diskutierten „postmodernen Multiphrenie“, steht Keupp in Anlehnung an seriöse aktuelle Identitätsdiskurse kritisch gegenüber. In der Gegenwart müssen Subjekte seiner Ansicht nach eher „einen permanenter Balanceakt“ führen (ebd. 14).

Im Weiteren geht Keupp davon aus, dass Subjekte durch den Strukturwandel in der globalisierten Gesellschaft ein hohes Maß an Identitätsarbeit leisten müssen. Durch die zunehmende Erosion traditioneller Lebenskonzepte, der Pluralisierung, der Notwendigkeit zu mehr Eigenverantwortung und Lebensgestaltung gewinnen Subjekte viele Möglichkeiten zur Selbstgestaltung. Zugleich bedeutet das ein wachsendes Risiko des Scheiterns. Die oft nicht ausreichenden psychischen, sozialen und materiellen Ressourcen erhöhen diese Risikolagen. Durch die Dekonstruktion moderner Identitätsannahmen sind vor allem Vorstellungen von Einheit, Kontinuität, Kohärenz, Entwicklungslogik oder Fortschritt stark in Frage gestellt. Begriffe wie Kontingenz, Diskontinuität, Fragmentierung, Bruch, Zerstreuung, Reflexivität oder Übergänge kennzeichnen eher die gegenwärtigen Erfahrungen (Keupp 2007a: 12). Subjekte sind mit einer Lebensweise konfrontiert, in der „biografisch improvisiert“ werden muss, „in welcher der Umgang mit den eigenen Lebenszielen, Partnerschaftsmodellen und Wohnvorstellungen zunehmend flexibel gehandhabt“ werden muss. Starrheit kann sich das Individuum nicht mehr leisten. Das einzige Statische stellt menschliche Grundrechte und –pflichten dar. „Wenn Autoritäten schwinden

und biografisch auf vieles kein Verlass mehr ist, wird man sich zunehmend in Reaktion auf die aktuellen Gegebenheiten orientieren, situationsgemäß und reagibel den eigenen Wertecocktail zusammenbasteln, ebenso wie man sich in Eigenregie seine Biografie zusammenbastelt“ (zit. nach 13. Shell Jugendstudie in ebd. 11f). Die festgestellte zunehmende soziokulturelle Ungewissheit, die wertemäßigen Widersprüchlichkeiten sowie die zunehmende Zukunftsunsicherheit bringen viele neue Formen von Risiken, Krisen, Unruhe mit sich, die teilweise die Bewältigungskapazitäten der Subjekte überfordern. Daher gewinnen die Fragen der Identitätsarbeit und die notwendigen Ressourcen zur Lebensbewältigung eine wichtige Brisanz (Keupp 2008d: 8f).

Zusammenfassend kann ich in Anlehnung an Steinmeier (2007) feststellen, dass Sinus Sociovisions im Gegensatz zu vielen Medien und manchem Politiker kaum Interesse an apokalyptischen Phantasien vom Untergang des Abendlands hat. Dementsprechend fällt das Bild, das die Milieu-Studie von den hier lebenden Menschen mit Migrationshintergrund zeichnet, relativ differenziert aus. Dennoch sind die Milieukonstruktionen nicht allzu weit von trivialen Klischees entfernt und spiegeln die übliche Unterteilung in gute und schlechte Ausländer wider. Als Haupterkennnis der Studie wird die eigentlich triviale Feststellung gepriesen, dass sich entgegen rassistischer Stereotypen nicht von der Herkunftskultur auf das Milieu schließen lässt. Statt von religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit, so zeigt die Studie deutlich, sind Milieuzugehörigkeit und Integrationsgrad wesentlich abhängig von Bildung und sozialer Lage. „Das Klischee, dass ganze Teile der Migrantenbevölkerung von religiösem Fundamentalismus geprägt sind“, werde durch die Studie eindeutig widerlegt, meint Sinus Sociovisions (2007). Im Sinus-Schema erscheint Religion allein als archaisches Relikt, das mit zunehmender Modernisierung zuverlässig verschwindet. Im Hinblick auf Geschlechterrollen zeigt die Studie, dass im überwiegenden Teil der Migrantenmilieus traditionelle Rollenbilder vorherrschen. Die Milieus dagegen, in denen Gleichberechtigung ein zentraler Wert ist, decken sich mit den vergleichbaren Milieus der autochthonen Gesellschaft: Hier wie dort handelt es sich um die gut ausgebildeten Milieus höherer sozialer Lagen. Vergleicht man die Migrantenmilieus mit den Milieus eingeborener Deutscher, fallen weitere Parallelen auf. Angesichts der Ähnlichkeit zwischen dem autochthonen Milieu der »modernen Performer« und dem der »multikulturellen Performer« erhebt sich die Frage, ob es sich hier überhaupt um zwei verschiedene Milieus handelt oder nur um eines: also geht es schlicht um Integration. Im Vergleich der Sinus-Milieus von Migranten und Autochthonen fällt überdies auf, dass seitens des Migrantenmilieus die traditionelle Oberschicht des konservativen Bildungsbürgertums und des selbstbewussten Establishments fehlen. Die kulturellen Differenzen unter den Zugewanderten bilden eine breitere Spanne als die unter autochthonen Deutschen, da es für das archaisch-religiöse Milieu angeblich bei den Eingeborenen keine »quantitativ relevante Entsprechung« gäbe. Scheinbar sind die Sinus-Forscher in ihren 30 Jahren Milieuforschung noch nicht in alle Regionen Deutschlands vorgedrungen (Steinmeier 2007).

Nach Nassehi ist die Unterstellung einer nationalstaatlichen Einheitlichkeit von Kultur in der Geschichte stets Ursache für Kriege und Ausplünderungen gewesen und ist es auch aktuell noch (Nassehi 1997 nach Glasauer 2008: 3). Auch nach Glasauer blockiert diese Behauptung das gleichberechtigte Zusammenleben in den Städten (ebd. 3). Ähnlicherweise kritisiert Butterwegge die Kulturalisierung bzw. Ethnisierung sozialer Unterschiede, die die Verfolgung gemeinsamer Interessen blockiert (Butterwegge (2007). Daher soll man mit den Begriffen wie Kultur und Ethnizität, die in den letzten Jahren bei Diskussionen um Zuwanderung und Integration an Bedeutung gewannen, vorsichtiger umgehen. Bei der Kritik und Verweisung auf den hier skizzierten Mythos eines kulturellen Zusammenhangs von Gesellschaft und auf die interne Vielstimmigkeit von modernen Gesellschaften, stellt sich umso nachdrücklicher die Frage nach dem Zusammenhalt des Ganzen. Was die Menschen innerhalb eines Landes verbindet, sind

Glasauers Ansicht nach die gesetzlichen Regeln, denen sie unterliegen (Glasauer 2008: 3). In Anlehnung an Hall (1999) gibt Glasauer folgende optimistische Prognose bzw. Empfehlung aus:

„In Deutschland sind dies wesentlich das Grundgesetz mit seinem Gleichheitspostulat und die weiteren Regeln und Normen, die das Zusammenleben regulieren. Auf dieser Grundlage und innerhalb dieser rechtlichen Grenzen können die hier lebenden Menschen machen und glauben was sie wollen, sie können sich lieben oder hassen, sie können ihren Vorlieben nachgehen und das Fremde absurd finden. Und sie können irgendwann feststellen, dass dieses Land, welches die ehemals verfeindeten Katholiken und Protestanten, Bayern und Preußen, Polen und Schlesier, Kommunisten und Konservative vereint hat, auch die heute noch Fremden integrieren wird. (...)...die Zugewanderten wie auch die Einheimischen werden bereits nach wenigen Jahren, erst Recht nach wenigen Jahrzehnten, nicht mehr sein was und wie sie vorher waren. Sollte dies die Angst vor dem ‚Verlust‘ der eigenen Kultur schüren? Die Zuwanderung von Millionen von Flüchtlingen nach Ende des II. Weltkrieges, die massive Einwanderung von Fremden ab den 1960er Jahren, die Wiedervereinigung Deutschlands durch die Grenzöffnung hat dieses Land in den letzten 50 Jahren gravierend verändert. Und dennoch sind diese jüngsten Veränderungen geradezu unbedeutend gegen die Veränderungen, die in früheren Jahrhunderten das kulturelle und soziale Zusammenleben umstürzten. Warum also das einfältige Beharren auf dem Phantom von Stabilität, Eindeutigkeit und Einheitlichkeit der Kultur einer Nation?“ (ebd. 4).

9.3 Neuere Differenzdiskurse und Ansätze – Wird Differenz wirklich anders gedacht?

9.3.1 Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz

9.3.1.1 Begriffe und Phänomene der Transdifferenz als anderes Denken der Differenzen

In den gegenwärtigen politischen Diskussionen geht es meistens um kulturelle Identität und um das Phänomen kultureller Differenz. Die Konzepte „Identität“ und „Alterität“ sind noch immer aktuell und bevölkern die globalen, kulturtheoretischen und psychologischen Diskurse. Beide Begriffe aber entstammen einem binären Differenzkonstrukt, das die Wissenschaft der Wirklichkeit aufzwingt, um sie systematisch erfassen zu können. Aber auch im Alltagshandeln stehen wir vor dem Problem, die Komplexität des Alltags reduzieren zu müssen, um handlungsfähig zu sein, z.B. um „Ich“ zu sagen oder eine stringente Biografie erzählen zu können. Kulturelle Analyse auf kollektiver wie auch auf individueller Ebene geht in der Regel von Differenzdiskursen, Differenzbeziehungen und Phänomenen der Abgrenzung aus. Im Zeitalter der Globalisierung einerseits und der Rückbesinnung vieler Gruppen auf ihre kulturelle Eigenart andererseits, sind Differenzen bezüglich „ethnischer“ Zugehörigkeit, Nationalität, Religion, „gender“, sexueller Präferenz, sozialer Schicht usw. und interkulturelle Kommunikation wissenschaftliche Standardthemen geworden. Dies lässt sich mit Blick auf zeitgenössische und historische Zustände verfolgen, aber auch Veränderungsprozesse bei Selbst- und Fremdbildern sowie Selbst- und Fremddeutungen sind festzustellen. Dabei sind die Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Verstehens und somit hermeneutische Fragestellungen von zentralem Interesse. Die Vielfalt von Differenzphänomenen und die Vielzahl an Interaktionen macht Mehrfachzugehörigkeit zur Regel. Bereits vor der expliziten, terminologischen Etablierung des kulturwissenschaftlichen Diskurses nahmen die Debatten um das „Eigene“ und das „Andere“ bzw. um Alterität, Identität und deren Einbettung in die Konzepte der Interkulturalität, Multikulturalität oder Hybridität in der intra- bzw. interdisziplinären Verständigung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen großen Raum ein. Konstitutiv für die genannten Konzepte ist vor allem die theoretische Grundlegung in der Annahme beständiger binärer Konstellationen. Neuere Ansätze in den Kulturstudien bemühen sich, das damit einhergehende Denken in binären Oppositionen zu überwinden und Orte des „Dritten“ auszumachen, oft in Verbindung mit dem Postulat einer intrinsischen Subversivität des Hybriden. In den zeitgenössischen Cultural Studies konkurriert eine Vielzahl von Begriffen im Bemühen, die Ergebnisse kultureller Interaktionen in Kontaktzonen zu beschreiben. Begriffe wie Melange, Synkretismus, Kreolisierung, Hybridisierung, Transkulturalität, Mestizaje, Queere Identitäten oder Nicht-Identitäten stellen die dynamischen Aspekte von kulturellem Austausch und Wandel in den Vordergrund, die von der wachsenden Zirkulation von Menschen, Waren, Information, Ideen und

kulturellen Wissensbeständen hervorgerufen werden. Wenngleich diese Konzepte im Hinblick auf die Frage, ob dieser Prozess zur Entstehung „neuer“ Kulturen, zu einer umgreifenden Hybridisierung oder zu einer globalen Homogenisierung führen wird, erheblich divergieren, teilen sie alle die Grundannahme, dass Kulturen sich in einem permanenten Austausch und Wandlungsvorgang befinden, und nicht etwa geschlossene Strukturen erstarnte Systeme darstellen (vgl. Homepage von Erlanger Graduiertenkollegs).⁶⁴

Das aus dem DFG Projekt Kultur und Kulturhermeneutik heraus entwickelte und zwischen Phänomen, Begriff oder Konzept oszillierende Verständnis der Transdifferenz versucht zu verdeutlichen, dass die oben genannten Konzepte im Zuge zunehmender Globalisierung und kultureller Mehrfachzugehörigkeit nicht mehr ohne Einschränkung haltbar sind. Im umfangreichen Band „Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz“ (Allolio-Näcke, Kalscheuer & Manzeschke 2005) versuchen die AutorInnen, dem Verständnis von Transdifferenz im Kontext der aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskussion schärfere Konturen zu verleihen. Der von Helmbrecht Breining⁶⁵ geprägte Begriff der Transdifferenz versucht in diesem Zusammenhang natürlich nicht, die zweifellos bewährten Differenzkonzepte von z.B. Alterität und Interkulturalität einfach aufzulösen und unter einem neuartigen Metakonzzept zu subsumieren. Vielmehr soll versucht werden, die Transdifferenz als gleichwertig zu etablieren. Die Differenzsetzungen sollen nicht aufgehoben, sondern komplementär ergänzt werden. Transdifferenz versteht sich somit als bisher vernachlässigtes Supplement der Differenz. Dies hat natürlich Auswirkung auf genuine Bestandteile einer klassischen Konzeption wie das Interkulturalitätskonzept. Identitäten können in diesem Kontext freilich nicht über einen überhistorisch festgelegten Status verfügen. Die Transdifferenz plädiert vielmehr für ein dynamisches Identitätsmodell, dessen Präzisierung einen wesentlichen Arbeitsbereich darstellt. Der Blick auf die Bildungsmechanismen von Identitäten wird durch die Transdifferenz im Rahmen der Überlegungen zur *Doing Identity* hinsichtlich der Synthese zweier Komponenten der Identitätsbildung erweitert. Neben dem passiven Positioniert-Werden rückt hier auch die aktive und subjektive Arbeit an der eigenen Identitätskonstruktion in den Fokus der Betrachtung. Die Transdifferenz geht über die Bezugnahme auf die Existenz kultureller Differenzen hinaus und fordert die Reflexion über das Erscheinen und den Umgang mit den kulturellen Differenzen. Transdifferenz ergänzt den Begriff der binär gedachten Differenzkonstrukte und bezeichnet all das, was in dieser Logik keinen Platz hat. Differenz zu Gunsten einer höheren Einheit zu überwinden, wird nicht intendiert, sondern sie soll für Identität und Biografie als notwendige Orientierungshilfe erhalten bleiben und gewürdigt werden. Sowohl eine ausschließliche Fokussierung auf Differenz wie auch deren radikale Dekonstruktion werden somit als unzureichende Ansätze zurückgewiesen. Insofern muss ein adäquateres, am Alltag orientiertes Denken Beides berücksichtigen: die orientierungsnotwendigen Differenzen ebenso wie deren temporäre Auflösung bzw. Unterwanderung im Handeln selbst. Mit diesem neuen Begriff bezeichnet es die aus der tatsächlichen Vielfalt von Differenz- und Interaktionsphänomenen resultierenden Vorgänge der Überlagerung von Zugehörigkeiten, die grenzüberschreitende Kombination von Loyalitäten und

⁶⁴ <http://www.kulturhermeneutik.uni-erlangen.de>

⁶⁵ Zwar erschien die erste Publikation mit der Absicht einer systematischen Einführung erst im Jahre 2002 (vgl. Breinig & Lösch 2002), doch seit der Einrichtung des Erlanger Graduiertenkollegs »Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« im Frühjahr 2001 verbreitete sich der Begriff schnell und unsystematisch. Breinig prägte den Transdifferenzbegriff zunächst als Oberkategorie für Phänomene kultureller Mehrfachzugehörigkeit und somit verwendete er ihn als einen Sammelbegriff für die Konzepte der Hybridität, Transkulturalität, Kreolisierung etc. In diesem Rahmen hat Klaus Lösch (2005) eine erste Konkretisierung des Leitbegriffes vorgenommen, weitere Versuche folgten. Vor allem in kulturwissenschaftlichen Diskursen rund um die Problematiken der Trans-, Inter- und Multikulturalität wird das Konzept vielversprechend rezipiert. Die Psychologie hält sich bisher zu diesem Konzept (noch) zurück, obwohl es um Modi des Denkens ebenso wie des Handelns geht (vgl. Call for papers : Transdifferenz in <http://www.kulturhermeneutik.uni-erlangen.de>)

damit von Identitätsaspekten. Statt sich auf Kohärenz- und Abgrenzungselemente zu konzentrieren, unternimmt es eine Neu-Reflexion der Begriffe Kultur, Interkulturalität und (Kultur-)Hermeneutik jenseits der bestehenden Identitäts- und Alteritätsmodelle, wobei auch Definitionsmacht und Ordnungsgefüge berücksichtigt werden. Dabei wird Transdifferenz als Sammelbegriff für Phänomene wie Hybridität, Transkulturalität oder Transidentität gebraucht, und zwar auf der Systemebene wie auf der Subjektebene (vgl. ebd.). Nach Helmbrecht Breinig und Klaus Lösch (2002) bezeichnet Transdifferenz einen Zustand des Oszillierens zwischen zwei Polen, der eine temporäre Durchbrechung der Differenzen zur Folge hat. In diesem Kontext ist insbesondere die Relation zu Differenzkonzepten sowie auch zu alternativen Konzepten wie z.B. das Hybriditätskonzept von Homi K. Bhabba zu thematisieren. Darüber hinaus werden aber auch einige, über rein konzeptionelle Erwägungen hinausgehende Perspektiven auf das Phänomen der Transdifferenz vorgestellt (Breinig & Lösch 2002).

Klaus Lösch kennzeichnet in seinem als grundlegend anzusehenden Beitrag „Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte“ die Transdifferenz als neue Perspektive für die Beschreibung und Analyse der komplexen Konstruktions- und Dekonstruktionsprozesse von kultureller Identität und Alterität vor dem Hintergrund zeitgenössischer kultureller Gemengelagen und kultureller Mehrfachzugehörigkeit von Individuen und Gruppen. Der Anwendungsbereich, und das betont er ausdrücklich, beziehe sich nicht nur auf den interkulturellen, sondern vor allem auch auf den intrakulturellen Sektor. Ein wichtiger Schritt, wenn man bedenkt, dass sich in der bisherigen Diskussion Identitätskonstruktion zumeist auf der intersystemischen Ebene verorten ließ. Mit dem Begriff der „Transdifferenz“ versucht er Phänomenen beizukommen, die mit Modellen binärer Differenz nicht erfasst werden können. Die Transdifferenz kann eigentlich unmöglich festgeschrieben werden, ohne sie dabei dessen zu berauben, was sie auszeichnet und auch dafür müssen wir uns wiederum fixierender, verallgemeinernder Begriffe bedienen. Sie macht Differenzmarkierungen, die in Zonen der Unbestimmtheit entstehen und Differenzen nur temporär durchbrechen, als oszillierend wahrnehmbar. „Transdifferenz intendiert lediglich eine Relativierung, nicht aber eine radikale Dekonstruktion von Differenz, Transdifferenz ergibt sich, sie ist nicht verfügbar“ (Lösch 2005: 23f). Darüber hinaus verweist Transdifferenz auf die Mehrdimensionalität des vermeintlich eigenen Horizontes, die in herkömmlichen kulturhermeneutischen Ansätzen nicht ausreichend berücksichtigt worden ist. Transdifferenz zielt auf die Untersuchung von Momenten der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs, die in Differenzkonstruktionen auf der Basis binärer Ordnungslogik ausgeblendet werden. Das soll demnach ermöglichen, das in den Blick zu nehmen, was der kognitiven, aber auch der imaginativen Erfassung durch das Denken der Differenz⁶⁶ entgeht. Heuristisch gesprochen ist Transdifferenz als ein analytisches Konzept zu sehen, das es ermöglicht, Phänomene zu untersuchen und zu beschreiben, die mit Modellen binärer Differenz nicht erfasst werden können. Zugleich wird davon ausgegangen, dass Transdifferenzphänomene erfahren und symbolisch bearbeitet werden können (ebd. 23).

„all das Widerspenstige, das sich gegen die Einordnung in die Polarität binärer Differenzen sperrt, weil es gleichsam quer durch die gezogene Grenzlinie hindurch geht und die ursprünglich eingeschriebene Differenz ins Oszillieren bringt, ohne sie jedoch aufzulösen. Der Begriff der Transdifferenz stellt die Gültigkeit binärer Differenzkonstrukte in Frage, bedeutet jedoch nicht die Aufhebung von Differenz. Das heißt, dass Differenz gleichzeitig eingeklammert und als Referenzpunkt beibehalten wird: Es gibt keine Transdifferenz ohne Differenz. Transdifferenz ist nicht als Überwindung von Differenz, als Entdifferenzierung oder als höhere Synthese misszuverstehen, sondern bezeichnet Situationen, in denen die überkommenen Differenzkonstruktionen auf der Basis einer binären Ordnungslogik gleichsam ins Schwimmen geraten und in ihrer Gültigkeit temporär suspendiert werden, ohne dass sie damit endgültig dekonstruiert würden. Transdifferenz bezeichnet damit nicht die Überwindung beziehungsweise Aufhebung von Differenz, denn das entspräche dem Denken der Einheit, sondern das Aufscheinen des in dichotomen Differenzmarkierungen

⁶⁶ Unter Differenzen versteht Lösch hier vor allem binäre Oppositionen als Ordnungskategorien.

Ausgeschlossenen vor dem Hintergrund des polar Differenten. Mit anderen Worten: Transdifferenz steht gleichsam in einem komplementären, nicht jedoch in einem substitutiven Verhältnis zu Differenz“ (ebd. 24).

Nach Lösch gehört „die Wahrnehmung von Transdifferenz in den Bereich grundlegender Dissonanzerfahrungen“, die er als Erfahrung psychologischer und rationaler Verunsicherung bezeichnet. Somit erfordert „das Denken der Transdifferenz die Fähigkeit, Ungewissheit, Zweifel und Unentscheidbarkeit auszuhalten, das Inkommensurable zu ertragen, ohne dem Drang nachzugeben, Transdifferenz in binäre Differenzen aufzulösen [...]“ „Die Erfahrung von Transdifferenz, die hier primär als ontologisch und psychologisch verunsichernd konnotiert ist, lässt sich jedoch auch positiv umwerten und kreativ nutzen“. Lösch verweist als Beleg dafür auf die Werke zahlreicher postkolonialer AutorInnen⁶⁷. Er betrachtet Transdifferenz in Anlehnung an Gilles Deleuze und Félix Guattari (1987) auch als „Teil der Bandbreite von Phänomenen der NonLinearität“, weil es kategoriale Unterscheidungen und entweder-/oder-Attributionen hinterfragt und darauf fokussiert, was gleichsam quer zu Identität und Alterität liegt“ (Deleuze & Guattari 1987 nach ebd. 24). Transdifferenzphänomene lassen sich in einem sehr allgemeinen Sinn als der binären Ordnungslogik zuwiderlaufende oder diese auch unterlaufende Erscheinungen bezeichnen.

9.3.1.2 Identitätsaushandlungsprozesse in einem mannigfaltigen Referenzrahmen

Lösch betrachtet die Unterscheidung zwischen der intrasystemischen und der intersystemischen Ebene zum Teil als heuristisch bedingt. Auch sei der Unterschied zwischen dem Intrakulturellen und dem Interkulturellen aufgrund der Heterogenität aller Kulturen eher als ein gradueller, denn als ein kategorialer zu betrachten. Er behauptet, dass das Transdifferenzkonzept auch auf die intrasystemische Ebene, das heißt auf „Differenz in der Differenz“ angewendet werden kann. Der Begriff kann dabei hilfreich sein, die binäre Logik aufzudecken, auf der symbolische Ordnungen, Sprache und Identitäten gleichermaßen basieren. Er weist auf die aspekthaften Parallelen zwischen dem Transdifferenzkonzept und Jacques Derridas (1982) Konzept der „différance“ und Gilles Deleuzes (1994) Konzept der „complex repetition“ in seiner Arbeit „Differenz und Wiederholung“ hin. In einer punktuellen Anlehnung an Luhmanns Systemtheorie (1970) betont Lösch, dass die primäre Funktion von Sinnsystemen demnach in der Bewältigung von Kontingenz besteht und der Reduktion von Weltkomplexität dient. Dann können diese anderen Möglichkeiten niemals vollständig aus einem Sinnsystem ausgeschlossen werden. Das Produkt der genannten Kontingenzbewältigung oder der Kontingenzverdrängung ist für die Mitglieder der Kulturgemeinschaft funktional. Die sozialen Akteure stehen und fallen mit der kollektiven Verbindlichkeit ihres Geltungsanspruchs. Diese Verbindlichkeit liefert einerseits den Mitgliedern ontologische Sicherheit in ihrem Selbst und ihrem Weltverhältnis. Andererseits stabilisiert sie die soziale Ordnung und damit die asymmetrischen gesellschaftlichen Machtverhältnisse (Derrida 1982, Deleuzes 1994 und Luhmann 1970 nach Lösch 2005: 25). Demnach müssen natürlich Differenzen unterdrückt werden, wie auch Ambivalenzen. Mit seinen Worten:

„Während die symbolische Ordnung einer Gesellschaft aus der Binnenperspektive als natürlich, konsistent und historisch kontinuierlich erscheinen mag, ist sie von einer Metaebene aus als historisch kontingente Konstruktion beschreibbar, die ihre vermeintlich unhinterfragbare Gültigkeit der beständigen Unterdrückung von Alternativen und Differenzen in der Differenz verdankt. Da symbolische Sinnsysteme bekanntlich in der sozialen Interaktion reproduziert werden müssen, kommt der genannte Purifikationsprozess niemals zum Abschluss, so dass ein großes Maß an kultureller Energie notwendigerweise in den Ausschluss anderer Möglichkeiten zu Gunsten einer Naturalisierung der symbolischen Ordnung investiert werden muss, wobei eben auch das Unterdrückte unablässig wieder aufgegriffen und wiederholt wird“ (ebd. 26).

⁶⁷ Stellvertretend seien hier nur Salman Rushdie und im USamerikanischen Kontext die Chicana Gloria Anzaldúa und der Native American Gerald Vizenor genannt

Im Zusammenhang mit Transdifferenz argumentiert Lösch wie folgt weiter:

„Man kann nun argumentieren, dass dieses iterative Moment Transdifferenz produziert, da es Weltkomplexität wieder einführt, indem es notwendigerweise auf andere Möglichkeiten verweist, um die getroffene Selektion zu validieren. Und damit wird die selektierte Differenz in ein Spannungsverhältnis zu alternativen Differenzmarkierungen gestellt und destabilisiert. In einem gewissen Grad reproduzieren Sinnsysteme (oder Kulturen) demnach in ihrem Prozessieren Momente der Transdifferenz. Daraus folgt, dass Transdifferenz niemals völlig kontrolliert werden kann und dass unterdrückte Transdifferenz aus dem palimpsestischen kulturellen Text wieder rekonstruiert, reartikuliert und von Individuen oder (Unter)Gruppen als Ausgangspunkt für eine Infragestellung der Konsistenz und des Wahrheitsanspruchs der symbolischen Ordnung genutzt werden kann. Somit kann intrasystemisch generierte Transdifferenz als Keim des Widerstands gegen rigide Schemata der Inklusion und Exklusion und gegen den gesellschaftlichen Normierungsdruck instrumentalisiert werden“ (ebd. 27).

In den vorangehenden Argumenten erkenne ich eine starke Ähnlichkeit zu dem von den Zygmunt Bauman geprägten Ambivalenzbegriff. Unveräußerliches Kennzeichen der Moderne ist, nach Bauman, die unaufhebbare Ambivalenz. Obgleich fortwährend dem Versuch unterworfen, durch Klassifikation und Unterscheidung Eindeutigkeit herzustellen, ist es ein vergebliches Bemühen, Ambivalenzen endgültig beseitigen zu wollen. Denn jegliches "Klassifizieren besteht aus den Handlungen des Einschließens und des Ausschließens [...]. Jede Benennungshandlung teilt die Welt in zwei Teile: in Einheiten, die auf den Namen hören und alle übrigen, die dies nicht tun" (Bauman 1995: 14). Da also jeder Klassifikationsvorgang ein Unterscheidungsverfahren ist, der seinerseits wieder, um erfolgreich zu sein, Nichtklassifiziertes hervorbringen muss, nimmt durch fortschreitende Differenzierung die Ambivalenz nicht ab, sondern zu. Die „Ambivalenz ist ein Nebenprodukt der Arbeit der Klassifikation" (ebd. 16). Der Ambivalenz entspringt ein neuerliches Unbehagen, wenn wir das, was wir bezeichnen wollen, sprachlich nicht mehr eindeutig zuordnen können. Außerdem erkennt Lösch hier das Widerstandspotential und behauptet, dass sich soziale Bewegungen auf der Basis dieses Widerstands formieren können, oder dass dies zumindest in das Selbstverständnis der Mitglieder in die Konstitution eigenständiger kultureller Gruppen innerhalb der betreffenden Kultur münden kann. Beispiele wären die Schwulen und Lesbenbewegung oder feministische Bewegungen innerhalb ethnischer Kulturen, wie etwa der afrikanischamerikanischen.⁶⁸ Er betont zu Recht, dass die Realisierungschancen einer solchen Gegenmachtbildung kontextspezifisch vom Grad der Institutionalisierung der Disziplinierungsmechanismen abhängig sind (Lösch 2005: 28).⁶⁹

In Anlehnung an James Cliffords Kulturkonzept⁷⁰ konzeptualisiert Lösch kulturelle Grenzen als Demarkationslinien, als unüberbrückbare Gräben, als Kontaktzonen oder als Zwischenräume zum Fremden. Die Grenzen sind demnach Zonen der Interaktion und Wechselbeziehung, in denen die Aushandlung von Identität und Alterität zwischen Gruppen stattfindet. So werden Grenzen zwischen Kulturen in einem beständigen Aushandlungsprozess immer wieder neu gezogen und revidiert. Die so entstehende Grenzzone kann auch nicht als ein trennender Bereich oder ein Niemandsland beschrieben werden. Sie muss vielmehr als ein Bereich der Überlappung und Überlagerung konzipiert werden, in dem die wechselseitigen Bestimmungen eines Innen- und Außenraums fluktuieren und somit Zonen der Unbestimmtheit generieren, die sich einer klaren Zuordnung sperren. Eine abgeschlossener und klar abgegrenzter Einzelkulture auf der Basis einer

⁶⁸ Hierzu möchte ich explizit auf die möglicherweise vom Lösch gemeinte Verbindung zu Queer-Theorie und Queer-Studies wie Queer (e) Bewegung, die ich bereits in dieser Arbeit vorgestellt habe, hinweisen.

⁶⁹ Hierzu haben TheoretikerInnen von der *Postkolonialen Kritik* viel geschrieben vgl. Spivak 1985, 1988, 1990 und 1996, Castro Varela & Dhawan 2005, Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003.

⁷⁰ Kulturen sind nach diesem Konzept als emergente Systeme zu verstehen, die weder vorgegeben sind, noch als Objekte je festgestellt werden können, sondern die in diskursiven Aushandlungsvorgängen unscharfe Konturen annehmen, dabei jedoch stets politisch umstritten bleiben und ständigen Transformationen unterworfen sind. Kultur ist demnach ein prozessuales Produkt der Interaktion von Systemen, deren Grenzen erst in diesem Austauschvorgang gezogen und beständig revidiert werden (Clifford 1986 und 1997 nach Lösch 2005: 29).

stabilen kulturellen Differenz lässt sich nicht halten. In den genannten Zonen entfaltet sich Transdifferenz (ebd. 29). Aus seiner Perspektive

„ist eine kulturelle Grenze nicht einfach eine Linie, an der der Binnenraum einer Kultur endet, sondern zugleich eine Schwelle zum kulturell Anderen, wo Kommunikation mit dem Anderen möglich wird. Die Grenze kann somit als Raum des interkulturellen Dialogs betrachtet werden, in dem die von der einen Kultur konstruierten und an die andere adressierten Selbst und Fremdbilder auf die der anderen Kultur treffen. In diesem Raum treten mithin die Identitäts- und Alteritätskonstrukte der beteiligten Kulturen in Konkurrenz zueinander und stellen sich wechselseitig in Frage. Das heißt, dass in diesem Schwellenraum, in dem eine Vielzahl kultureller Texte kursieren, temporäre Verknüpfungen von Nicht/identischem entstehen und dass dieser Grenzraum durch ständige Verschiebungen und Neuverknüpfungen, durch simultane Bewegungen der Verbindung und der Trennung charakterisiert ist. Das Ergebnis dieser Konfrontation und wechselseitigen Infragestellung im kommunikativen Raum der Grenze dürfte mit hoher Wahrscheinlichkeit eine – tradierten Vorstellungen von Authentizität widersprechende – »Kontamination« der selbst konstruierten Identität und Alterität mit Aspekten der von den anderen konstruierten sein“ (ebd. 30).

Lösch schlägt vor, im Zeichen von Transdifferenz Identitätsnarrationen als interdependente, miteinander verwobene Texte oder Intertexte zu betrachten.⁷¹ Da alle Identitätsgeschichten mit der Identitätsnarration mindestens einer anderen Gruppe verschränkt sind, kann es keinen autonomen Gegendiskurs geben, der eine abgeschlossene, authentische und autochthone kulturelle Tradition und eine „reine“ eigene Identität zu repräsentieren bemüht. Die auch von Vertretern ethnonationalistischer Positionen innerhalb von Minoritäten immer wieder postulierte Möglichkeit einer exklusiven Selbstrepräsentation ist demnach durch die Einsicht in die dialogische Qualität von kollektiven Identitätsnarrationen als illusionär auszuweisen. Eine häufige Darstellung von zwei interagierenden Kulturen ist demnach natürlich nur eine simplifizierende Verkürzung. In den kulturellen Kontakten ist der Aushandlungsprozess kultureller Identitäten wesentlich komplexer, da mit mehreren kulturellen Artikulationen kultureller Differenz zu rechnen ist, die einen gleichsam multipel referentialisierten kulturellen Dialog initiieren. Das heißt, kulturelle Differenz wäre in diesen Kontexten zu pluralisieren. Somit schafft das Transdifferenzkonzept eine Aufmerksamkeit für die Tatsache, dass die Aushandlungen kultureller Differenz in einem mehrschichtigen, komplexen Referenzrahmen stattfinden, in dem jeder Versuch, eine eindeutige und scharfe Grenzlinie zwischen der eigenen und anderen Kulturen zu ziehen auf alternative Grenzziehungen trifft. Wenn das eigenkulturelle Konstrukt eindeutiger kultureller Grenzen auf alternative Konstrukte trifft, wird das zu Grunde liegende binäre Inklusions-/ Exklusionsschema „Wir versus Sie“ temporär destabilisiert. „In diesem Kontext bezeichnet Transdifferenz den genannten mehr oder weniger flüchtigen Moment der Destabilisierung im interstitiellen Raum, [...] weil damit zu rechnen ist, dass Transdifferenz aus den bereits ausgeführten Gründen in den Identitäts- und Machtdiskursen rasch wieder eliminiert werden wird“ (ebd. 32).

Lösch weist darauf hin, dass der diskursive Raum einer nationalstaatlich verfassten multikulturellen Gesellschaft sich als ein offenes, dynamisches Feld kultureller Interaktionen beschreiben ließe, das durch die Kopräsenz mehrerer inkompatibler, kultureller Semantiken charakterisiert ist. Dieses Feld ist von zahlreichen, sich wechselnd überschneidenden kulturellen Grenzzonen durchzogen, in denen eine Vielzahl kultureller Identitätskonstrukte einem permanenten Aushandlungsvorgang unterworfen ist. Dabei ist als „eigenkulturell“ wahrgenommene Semantik ist selbst wiederum als eine Mischung von eigenkulturellen und indigenisierten fremdkulturellen Elementen zu konzeptualisieren. Gewiss wird diese Situation noch komplexer, wenn man die durch Migranten und Transmigranten eingebrachten transnationalen Referenzen der Aushandlungsprozesse von Identitäten miteinbezieht. Während traditionellerweise der Aushandlungsprozess kultureller Identität von immigrierten Gruppen unter der Perspektive der Ethnizität als ein weitgehend auf den nationalen Rahmen begrenzter Vorgang der Konstruktion von kultureller Differenz zwischen der ethnischen Minorität und der Majorität untersucht wurde, muss

⁷¹ Dazu möchte ich an dieser Stelle auf die Kapitel 3.4 in meiner Arbeit verweisen.

unter der Perspektive der Diaspora (Clifford 1994) die transnationale Referenz auf die Herkunftskultur berücksichtigt werden. Die Konstruktion einer diasporischen Identität in der Doppelreferenz auf die Herkunftskultur und die aufnehmende Kultur verlangt grundlegend eine punktuelle Identifikation und gleichzeitige Kontradistinktion zu beiden Kulturen. Spätestens für die zweite Generation der Immigranten ist die Herkunftskultur dabei nicht mehr als gelebte kulturelle Praxis verfügbar, sondern nur als Rekonstruktion. Und ebenso wenig ist die Aufnahmekultur als unhinterfragte gelebte Praxis verfügbar, sondern nur als Rekonstruktion aus der Perspektive der (rekonstruierten) Herkunftskultur. Und diese Rekonstruktionen müssen als Produkte einer interkulturellen Übersetzungsleistung konzipiert werden, in denen sich die kulturellen Semantiken der Herkunftskultur und der Aufnahmekultur partiell überlagern und in ein spannungsreiches und teilweise widersprüchliches Verhältnis gesetzt werden, das Momente von Transdifferenz generiert. Die Konstruktion einer diasporischen Identität erfolgt damit zwischen einem, durch die kulturelle Semantik der Herkunftskultur „kontaminierten“ Verständnis der Aufnahmekultur einerseits und einer durch die kulturelle Semantik der Aufnahmekultur „kontaminierten“ Rekonstruktion der Herkunftskultur andererseits (vgl. ebd. 33f). Im Folgenden bringt Lösch dieses, bereits schon bekannte, komplexe Phänomen zutreffend auf den Punkt:

„Überschreitet man diese darstellungsökonomisch motivierte Begrenzung auf einen Triangulierungsvorgang und nimmt die interkulturellen Referenzen auf andere Minoritäten innerhalb der Aufnahmegesellschaft sowie auf in anderen Gesellschaften lebende diasporische Gruppen und die intrakulturellen Differenzierungen in den Blick, dann entsteht ein Szenario von Identitätsaushandlungsprozessen in einem kaum noch überschaubaren, mannigfaltigen Referenzrahmen. Sich in diesem mannigfaltigen und sich stets wandelnden Feld positionieren zu wollen, verlangt eine Abkehr von essentialistischen Identitätsmodellen und die Fähigkeit, mit den aus den vielfältigen Übersetzungen resultierenden Aneignungen, Enteignungen und Wiederaneignungen sowie den daraus resultierenden Interferenzen kultureller Semantiken umzugehen, ohne auf die ontologische Sicherheit zurückgreifen zu können, die ein eindeutiges und widerspruchsfreies Wirklichkeitsmodell zu gewähren vermag“ (ebd. 34).

9.3.1.3 Transdifferente Positionalität als eine Widerstandsstrategie?

Ethnische Mehrfachzugehörigkeiten wurden bisher stets unter dem Denken der Einheit und der Reinheit zumeist negativ gewertet. Insbesondere im Gefolge des alltagsweltlichen und des wissenschaftlichen Rassismus galten Mischlinge lange Zeit als defizitär und minderwertig, das heißt: Mehrfachzugehörigkeit beziehungsweise Hybridisierung wurde bekanntlich als Degeneration im Sinne von Bastardisierung abgewertet und sozial stigmatisiert. Allerdings fordern bereits oben genannte Faktoren die Herausbildung eines Selbstverhältnisses der Person, die das dichotome Schema „Selbst/Anderer“ überwindet und stattdessen die Brüche und Spaltungen, das komplexe, widersprüchliche und spannungsreiche Verhältnis von Eigenem und Anderem, entfremdetem Eigenem und angeeignetem Anderem im Selbst aushält und nach Möglichkeit auch kreativ zu nutzen vermag (Lösch 2005: 35f). Mit den Worten Löschs bezeichnet Transdifferenz auf der Subjektebene:

„die gegenseitige Überlagerung von sich wechselseitig relativierenden und sich dadurch ständig verändernden Zugehörigkeitsaspekten. Transdifferenz ist als Produkt von kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten, quer zueinander liegenden Identitätsaspekten sowie unvereinbaren kollektiven Solidaritätsforderungen und der Partizipation an verschiedenen Kommunikations beziehungsweise Interaktionsformationen im oben genannten Feld zu verstehen. Die Erfahrung von Transdifferenz[...] aufgrund multipler Zugehörigkeiten wurde zumindest in intellektuellen Zirkeln inzwischen vom Stigma des Defizitären und Tragischen befreit und zu einer positiven Ausgangslage umgewertet:[...] Was in den traditionellen Konzeptualisierungen als negative Erfahrung kultureller Entfremdung und damit korrelierender Verminderung der ontologischen Sicherheit verstanden wird, wird nun zunehmend als emanzipatorisches Potential gewertet. Die Freisetzung aus dem Zwang zur kollektiven (Total)Inklusion wird dabei auch als Freisetzung aus den diskursiven Wahrheitsregimes verstanden. Die transdifferente Positionalität wird somit als Vorbedingung für einen kreativen Umgang mit Elementen verschiedener Kulturtraditionen betrachtet, der die Konstruktion einer neuen (trans)kulturellen Identität über eine selektive Aneignung und Reinterpretation von kulturellen ›Versatzstücken‹ im Sinne einer bricolage ermöglicht“ (ebd. 36).

An dieser Aussage wird deutlich, wie die Erfahrung der kulturellen Vermischung und „Inanspruchnahme einer transdifferenten Positionalität selbst wiederum eine kontradistinktorische binäre Differenzmarkierung hervorbringt: Die für die Identitätskonstruktion konstitutiven Anderen sind in diesem Fall diejenigen, die an der (interkulturellen) Differenz festhalten“ (ebd. 36). Seine Meinung bestätigt letztlich die Angemessenheit der weiter oben formulierten Skepsis gegenüber Modellen der Entdifferenzierung, die im Transdifferenzkonzept impliziert ist. Nach Lösch führt die Akzeptanz von Mehrfachzugehörigkeit und der damit verknüpften Transdifferenzerfahrungen im individuellen Bereich zu einer narrativen Konstruktion einer multiplen Identität, oder auch zu der von Heiner Keupp geprägten Patchwork-Identität (vgl. Keupp 1988), innerhalb der, die lebensgeschichtlichen Brüche, ebenso wie das unauflösbare Spannungsverhältnis zwischen den zueinander quer liegenden Affiliationen gerade nicht im Hinblick auf die Gewinnung einer relativ stabilen Identität ausgeblendet, sondern im Gegenteil prononciert werden. Seiner Meinung nach geht es in diesen narrativen Identitätskonstruktionen und Präsentationen nicht primär um das Aufzeigen der Kontinuität und Kohärenz der beanspruchten personalen Identität. Die Hervorhebung des – im Hinblick auf die Selbstpositionierung in einem kulturell und sozial heterogenen, lebensweltlichen Kontext – Unvereinbaren und Widerständigen, dient der Erweiterung der individuellen Spielräume, einzelne Zugehörigkeitsaspekte situativ zu wählen, ohne zugleich die jeweils konfligierenden zu Gunsten einer konsistent erscheinenden Identitätspräsentation negieren zu müssen. Anstatt einer eindeutigen Positionierung des Individuums in der sozialen Interaktion,

„können dann zumindest temporär unter Verweis auf andere Inklusionsschemata, denen das Individuum ausgesetzt ist, fluktuierende Positionalitäten eingenommen werden. Die solchermaßen in Anspruch genommene transdifferente Positionalität kann somit als theoretischer Ort des Widerstandes gegen sozialen Normierungsdruck, eindeutige Identifikationsforderungen und sanktionsbedrohte Totalinklusionsansprüche konzeptualisiert werden. Im Unterschied zu neueren sozialwissenschaftlichen Identitätsmodellen, wie etwa dem der Patchwork-Identität, ist das Konzept der transdifferenten Positionalität nicht auf den Kontext spätmoderner, posttraditionaler und hochgradig reflexiver Vergesellschaftungsformen begrenzt, sondern ermöglicht auch die Beschreibung und Analyse von in sich gebrochenen Identitätsbildungsprozessen in primär traditionellen Vergesellschaftungsformen, wie sie etwa von Néstor GarcíaCanclini als kopräsent mit verschiedenen Formen der Modernität im lateinamerikanischen Raum beschrieben werden“ (ebd. 37).

Lösch möchte, dass die transdifferente Positionalität daher als möglicher Ort der Subversion rigider kollektiver Inklusions/Exklusionsmechanismen verstanden wird. Von dem aus kann ein Durchhalten individueller Autonomiebestrebungen gegenüber kollektiven eindeutigen Identitätszuschreibungen und exklusiven Solidaritätszumutungen möglich werden. „Transdifferente Positionalitäten erodieren die Gewissheit von Polaritäten zwischen Kollektiven und Subjektpositionen, die auf dem diskursiven Regime fixierter und stabiler Identitäten beruhen“ (ebd. 38). Darüber hinaus soll diese Emanzipation von essentialistischen Identitätszuschreibungen die Möglichkeit zur Herausbildung von Solidargemeinschaften (quer zu den überkommenen Grenzziehungen von Gruppen) eröffnen. In denen muss Transdifferenz nicht eliminiert werden, sondern kann präsent gehalten werden. Die Erfahrung der fragmentarischen Konstitution des Selbst bedingt dementsprechend im Bereich der symbolischen Artikulation die Verabschiedung (kulturell und räumlich) zentrierter Subjektpositionen zu Gunsten fluktuierender beziehungsweise transdifferenter Positionalitäten. Dieses Modell kann im Hinblick auf die Überwindung von tradierten rigiden Inklusions/Exklusionsmarkierungen nicht so ganz befreiend sein. Denn fluktuierende transdifferente Positionalitäten können zum einen die Zurückweisung binärer Inklusions/Exklusionslogiken ermöglichen und damit die Chancen auf eine weitreichende Individuation steigern. Zum anderen sind sie freilich mit dem erheblichen Risiko behaftet, von den Bezugsgruppen ausgegrenzt und von den in ihrem Selbstverständnis auf essentialistische Modelle der Kollektividentität zurückgreifenden Gruppenmitgliedern mit Kommunikationsabbruch abgestraft

zu werden. Das Durchhalten fluktuierender Positionalitäten setzt demnach ein gehöriges Maß an Ich-Stärke sowie an sozioökonomischer Unabhängigkeit voraus, so Lösch.

„Es sollte daher nicht verwundern, dass transdifferente Positionalitäten vor allem von denjenigen Intellektuellen bi- oder multikultureller Herkunft als Befreiung gefeiert werden, die in struktureller Hinsicht ›komfortabel‹ in die Gesamtgesellschaft (meistens in die Akademia) integriert sind. Auch im Hinblick auf die Bedingungen und Möglichkeiten der Instrumentalisierung von Transdifferenzerscheinungen aufgrund von Mehrfachzugehörigkeiten sind entsprechend asymmetrisch verteilte Chancen in Rechnung zu stellen“ (ebd. 37f).

9.3.1.4 Wissenschaftlicher Erkenntniswert der Transdifferenzkonzept

Wie unterscheidet sich das Transdifferenzkonzept von den ähnlichen Konzepten wie Hybridität, Transkulturalität etc. und welcher spezifische Erkenntniswert bietet uns das Konzept? Trotz ähnlicher Annahmen wie über permanenten kulturellen Austausch und Wandlungsvorgang unterscheidet sich das Transdifferenzkonzept jedoch von Konzepten der Entdifferenzierung im Sinne von kreolisierender Mischung einerseits und Differenzen dekonstruierender Hybridität andererseits durch das gleichzeitige Fortbestehen der (eingeschriebenen) Differenz und von Konzepten eines Dritten jenseits dichotomer Differenzmarkierungen durch heterotope Offenheit, Transitorik und die Unhintergebarkeit kognitiver Dissonanz, so Lösch. „Das Konzept bezeichnet somit weder Synthese noch tendenziell radikale Dekonstruktion von Differenz. Es trägt einen starken temporalen Index, da es sich auf Momente bezieht, in denen Differenz vorübergehend instabil wird, ohne sich jedoch aufzulösen.“ Dies ist weit entfernt von den verschiedenen Formen kultureller Synthese einerseits, auf die sich Begriffe wie Transkulturalität, Kreolisierung etc. beziehen, und „von einer fortlaufenden Dekonstruktion von Differenzen andererseits, die das Konzept der Hybridität in seiner starken Variante impliziert“ (ebd. 39). Nach Lesart von Lösch wird in Modellen der kulturellen Vermischung häufig die Unterscheidung des Intra- und des Interkulturellen in einer mehr oder weniger vollständigen kulturellen Synthese gänzlich aufgelöst. Er kritisiert die Annahme von Wolfgang Welschs Transkulturalitätskonzept (Welsch 1997), dass die Verfasstheit aller zeitgenössischer Kulturen die Transkulturalität sei, da interkulturelle Differenz im Zuge der Globalisierung und der Entstehung eines transkulturellen Repertoires kultureller Formen in intrakulturelle Diversität transformiert worden sei, die sich wiederum auf die jeweils spezifischen Arrangements dieser universal verfügbaren Formen gründe. Er kritisiert besonders seine These „es gebe heute »nichts schlechthin Fremdes mehr«“ (Welsch 1997: 72 in ebd. 39) als voreilig. Obwohl auch das Transdifferenzkonzept von der Annahme ausgeht, dass die Unterscheidung intra- und interkulturell eher graduell ist, so fordert es doch deren Beibehaltung, da die verschiedenen Grade der Unvergleichbarkeit, die etwa zwischen Subkulturen einerseits und kolonisierten Kulturen andererseits in Bezug zur dominanten Kultur bestehen, einen erheblichen Einfluss auf das Gelingen der Aushandlung kultureller Differenz haben. Zudem würde es ein Akt epistemischer Gewaltanwendung sein, kolonisierte Kulturen umstandslos zu intrakulturellen Variationen der hegemonialen Kultur zu erklären. Lösch unterstreicht besonders, dass insgesamt Welschs Darlegungen eine Abschattung der Machtproblematik zeigen und sich mit der nicht relativierten Unterstellung einer machtfreien Zirkulation kultureller Bestände als unempfänglich für neokoloniale Abhängigkeiten erweisen, das heißt, sie verweisen letztlich auf eine eurozentrische Perspektive. Zudem verkennt die Verabschiedung der Alienität die konstitutive Funktion des als ›Kulturaußen‹ verstandenen Fremden für die Konstruktion von kollektiven Selbstbildern (ebd. 40f).

Im Hinblick auf das Hybriditätskonzept behauptet Lösch, dass Transdifferenz von diesem Konzept stark dahingehend differiert, dass sie erstens Differenz nicht dekonstruiert, sondern beibehält, und dass sie zweitens nicht auf einen spezifischen historischen Kontext beschränkt ist. Dagegen setzt Homi Bhabhas Theorie der Hybridität im Anschluss an Derrida die Unmöglichkeit

von Selbstpräsenz voraus und verabschiedet die binäre Logik „Selbst versus Anderer“ (Bhabha 1994 in ebd. 40). In dieser Hinsicht betrachtet er sie als tendenziell ›radikale‹ Dekonstruktion.

„Das kontradistinktorische Merkmal des Transdifferenzkonzeptes gegenüber Bhabhas Hybriditätskonzept besteht darin, dass die Transdifferenz an der ursprünglich eingeschriebenen Differenz als Referenzpunkt gleichsam festhält, während sie in Bhabhas Modell im Strudel der gleitenden Signifikanten zunehmend an Konturen verliert“ (ebd. 40).

Dagegen impliziert Transdifferenz zwar, dass eine reine Selbstrepräsentation unmöglich ist, negiert jedoch nicht die Möglichkeit einer Selbstpräsenz. Zudem verschiebt das Transdifferenzkonzept den Fokus von der Artikulation von Identität hin zu „Interferenzphänomenen, die beim Aufeinandertreffen artikulierter Identitäten im Raum zwischen Kulturen“ entstehen. In Anlehnung an Arif Dirlik (1994) schreibt er, dass Bhabhas Theorie in der spezifischen historischen und politischen Konstellation des Postkolonialismus entstand und auf diese bezogen bleibt. Sie sei daher in einem strikten Sinne nicht universalistisch – wenngleich sie bekanntlich mehrfach als solche kritisiert wurde. Im Vergleich dazu ist das Transdifferenzkonzept nicht an einen spezifischen Kontext rückgebunden, bedarf aber selbstverständlich in der Anwendung einer dichten Kontextualisierung und Historisierung (vgl. ebd. 41)

Abschließend formuliert Lösch für die kulturvergleichende Forschung und die interkulturelle Hermeneutik drei Thesen. Erstens: Da Kulturen als offene Systeme oder Felder zu konzeptualisieren sind, kann ein traditionellen Kulturvergleich zweier mehr oder minder eindeutig identifizierter kultureller Systeme nur um den Preis einer reduktionistischen Zurichtung der Forschungsobjekte und um den Preis der Ausblendung von Transdifferenzphänomenen durchgeführt werden. Zweitens: So eine in hohem Maße reduktionistisch Paarvergleichsanordnung muss angesichts der vielfältigen interkulturellen Beziehungen innerhalb von multipolaren kulturellen Referenzsystemen in Richtung einer Mehrfachvergleichsanordnung überwunden werden. Drittens: Angesichts der Annahme, dass Kulturen als komplexe Mischungen des Eigenen, des Anderen, des angeeigneten Anderen, des veränderten Eigenen, des entfremdeten Eigenen und des angeeigneten Fremden und so fort zu verstehen sind, was jeden Versuch, den Ursprung der Elemente zu rekonstruieren, als aussichtsloses Unterfangen erscheinen lässt, werden alle kulturhermeneutischen Projekte in erhebliche Schwierigkeiten geraten. Kulturhermeneutik soll die Übersetzungsprozesse zwischen in sich mannigfaltig gebrochenen Horizonten berücksichtigen (vgl. ebd. 41).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das in den meisten kulturvergleichenden Untersuchungen nach wie vor dominante Denken der Differenz durch das Denken der Transdifferenz komplementiert werden muss, damit die geschilderten Phänomene der Unreinheit, Überlagerung, Vermischung, Unentscheidbarkeit und Widersprüchlichkeit, das quer zu binärer Differenz liegende, adäquat in den Blick genommen werden kann, ohne die Differenz zu verabschieden. Das innovative Potential des Transdifferenzkonzeptes liegt dabei in der Fokussierung auf die unhintergehbare Relationalität von Differenz und Transdifferenz begründet. Transdifferenz betont demgegenüber die Unvermeidbarkeit des Denkens von Differenz bei gleichzeitigem Bewusstsein für die vielfältigen Überlagerungen, Mehrfachzugehörigkeiten und Zwischenbefindlichkeiten, die die Komplexität der Lebenswelt ausmachen. Es gilt daher, Transdifferenzphänomene im synchronen und diachronen Kontext kultureller Kommunikation und als Phänomen der Bildung und Ausübung von Macht zu reflektieren. Neuere Forschungsprojekte versuchen, zum einen die bipolare Differenz zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Selbst und Anderem zu überwinden, und stellen zum anderen die Einheit, Geschlossenheit, historische Kontinuität und Authentizität kultureller Traditionen sowie die territoriale Bindung von Kulturen in Frage. Damit rückt nicht nur die Heterogenität der Gesamtgesellschaft, sondern auch die der

einzelnen kulturellen Gruppen, ja, die Brüchigkeit der Individualerfahrung in den Vordergrund. Überall sind solche Bedingungen schon des seit Längerem exemplarisch zu studieren.

Die Transdifferenz selbst ist ein recht junger Diskussionszusammenhang, deshalb jedoch nicht minder verdienstvoll. Es scheint, als ob sich aus der Beschäftigung mit dem so genannten „Dritten“ eine wirkliche Perspektiverweiterung für den kulturwissenschaftlichen Diskurs ergeben könnte. Nicht die Negation bereits bestehender Konzepte, sondern die komplementäre Erweiterung einer Interkulturalitätsforschung ist angestrebtes Ziel der Transdifferenz. Gerade die Prozesse der Differenz in der Differenz gilt es aufzudecken, auch wenn sich die binären Denksysteme von der Transdifferenz nicht überlagern lassen, sind überzeugend zu erproben. Es muss noch herausgefunden werden, was Transdifferenz für ein Verständnis lokaler, nationaler, global komplexer Lebenswelten, bestimmter Lebensformen z. B. Transsexualität und Lebenserfahrungen (z. B. Migration) beitragen bzw. leisten kann. Für eine adäquate Analyse im Zeichen der Transdifferenz wird für eine interdisziplinäre Perspektive plädiert, die für den Erkenntnisprozess entscheidende Synergieeffekte hervor bringen kann.

9.3.2 Aus der wissenssoziologischen Perspektive zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz

Der Sammelband⁷² „Die Unüberwindbarkeit kultureller Differenz“ (2007) bietet eine ganze Reihe von diskutierenswerten Ansätzen zum Verständnis der tiefer liegenden Problematik von Kulturdifferenz. Die AutorInnen gehen davon aus, dass die Wissenssoziologie ein beachtliches Instrumentarium bietet, um kulturelle Differenz als Handlungsproblem zu begreifen. Der Band widmet sich explizit nicht der ideengeschichtlichen Rekonstruktion der Begriffe kulturelle Differenz, Fremdheit oder Hybridisierung, sondern stellt letztere mit grundagentheoretischen, material untermauerten Analysen in Frage (ebd. 11). Mit dem Überwinden von kulturellen Differenzen sind wir alle alltäglich als „ganz normalem Handlungsproblem“ konfrontiert. Daran zu glauben ist aber ein politisches Projekt. Denn wie verschiedene Autoren aufzeigen, sei ein transkultureller, polyphoner Zusammenklang möglich und wünschenswert. Dies sollte doch in der soziologischen Analyse eben nicht das Problematische verdecken. Um Lösungen zu finden, muss man die Wurzeln des Problems verstehen. Obwohl einzelne Kulturdifferenzen gelegentlich überwunden werden können, brechen aber ebenso permanent neue auf. Gegenseitiges Verstehen ist für Akteure nie vollständig möglich, so dass wir es gewohnt sind, mit Unschärfen des Verstehens und mit Missverständnissen zu rechnen (Dreher & Stegmaier 2007: 8).

Das Forscherteam wurde auch durch verschiedene Konzepte wie Hybridität etc. von der *Cultural Studies* inspiriert. Sie sind überwiegend als politische Projekte zu verstehen, mit denen sie Kolonialiserten, Potentiale des Widerstands und der Subversion aufzeigen und koloniale Herrschaftsverhältnisse in Frage stellen. Hybridität beispielsweise, als eine Praxis der kulturellen Subversion ist von dem postkolonialen Theoretiker Homi Bhabha (2000) konzipiert. Grenzen der vermeintlich totalen Beherrschung der Kolonialiserten werden aufgezeigt, indem die Zeichen kolonialer Macht umgewertet und unscharf gemacht werden (Ha 2004: 222 ff.). Hybridität wird gleichzeitig als Projekt wohlmeinender Multikulturalitätspolitik ästhetisiert und die ethnisch-nationale Kulturvermischung als Befruchtung und wünschenswerter Exotismus gelobt. Subversion und Faszination werden also als kulturdifferenzpolitische Projekte betrieben (ebd. 229 ff.). Da die Kulturdifferenz in der alltäglichen Praxis reproduziert wird, soll sie als Praxis betrachtet werden. Ein Beispiel hierfür ist, wie man auf einer Großbaustelle unterschiedliche Berufe und Arbeitsweisen

⁷² Die Beiträge des Sammelbands basieren auf der von Jochen Dreher und Peter Stegmaier organisierten Sitzung der Ad-hoc-Gruppe Konstruktion und Konstitution „kultureller Differenz“ – Materiale soziologische Analysen in grundagentheoretischer Absicht, die beim 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Soziale Ungleichheit – kulturelle Unterschiede, 4.-8. Okt. 2004 in München statt fand.

unter internationalen Kollegen koordiniert und wie Rechtsradikale mit Migranten in Konflikt treten (Dreher & Stegmaier 2007: 10). An dieser Stelle ist es angebracht, zu fragen, welche Begriffswerkzeuge für die praktische Erforschung und Beschreibung von kulturellen Differenzen geeignet sind.. Es geht also hierbei auch um die spezifische grundlagentheoretische Tauglichkeit der Begriffe. Die Begriffe sollen demnach die Bedingungen von Kulturalität so erfassen, dass normative und politische Projekte wie etwa im postkolonialen Diskurs und in der idealistischen Hybridisierungsästhetik ausgeklammert, zugleich aber das Verhältnis von handelndem Individuum und soziokulturellem Kontext einbezogen werden können.

In Anlehnung an die wissenssoziologische Kulturtheorie im Anschluss an Alfred Schütz und Peter L. Berger/Thomas Luckmann wird im Allgemeinen in diesem Band die Position vertreten, dass jegliches Kulturverständnis sowie die Konstruktion kultureller Differenz beim Individuum ansetzen muss. Soziale Kategorien wie Kultur, kulturelle Zugehörigkeit und Differenz werden aber im dialektischen Zusammenspiel von Individuum und Gesellschaft herausgebildet. Subjekte sind im Sinne eines „methodischen Individualismus“ Max Webers Träger der Kultur. Aus dieser Erkenntnis leiten sie ein wissenssoziologisches Modell der theoretischen Analyse von Kulturkonstruktionen ab, mit dem sowohl Nationen und Regionen als Einzelkulturen als auch beispielsweise die Massenkultur, Kulturen von sozialen Gruppen, Organisationen etc. erklärt werden. In Anlehnung an Luckmann vertreten sie die These, dass kulturelle Zugehörigkeiten symbolisch „konstruiert“ und aufrechterhalten werden, d. h. dass Individuen in unterschiedlichen sozialen Welten und Milieus auf ein Repertoire aus symbolisch repräsentierten Identifikationsmöglichkeiten zugreifen, um ihre persönliche Identität zu konstruieren. Symbolische Wissensvorräte bestimmen die Wahrnehmungen der Einzelnen und stellen Handlungsorientierungen zur Verfügung, durch deren Hilfe kulturelle Gruppierungen zusammengehalten werden. Aktuelle Studien weisen auf die bestehende Aktualität besonders ausgeprägter identitätsstiftender und traditioneller Kulturkategorien, die von einer Vorstellung einheitlicher Nationalität und Ethnizität ausgehen und die erschwerte Etablierung transkultureller Symboliken hin. Gerade die identifikatorische Wirkung der Kultursymboliken zeichnet sich ab, wobei den traditionellen kulturellen Symbolsystemen die größte Relevanz für die Individuen hinsichtlich deren Identitätsbildung zukommt: Im Sinne dieser Beobachtungen kann beispielsweise die Nationalkultur als „primordial“ gekennzeichnet werden und auch das Phänomen des (alltagspraktischen, nicht des methodischen) Ethnozentrismus gewinnt an neuer Aktualität (Dreher & Stegmaier 2007: 14). Der Sammelband könnte im wissenschaftlichen Diskurs über das Phänomen, dass unsere menschlichen Gemeinschaften und Institutionen in einer sich immer interdependenter entwickelnden Welt differenter und gleichzeitig ähnlich werden, einen Markierungspunkt, vielleicht sogar einen Richtungsweiser darstellen, um sich bei den Modernisierungsprozessen zurecht zu finden und als Wirklichkeitswissenschaft vielleicht sogar den notwendigen Perspektivenwechsel mit zu veranlassen.

9.3.3 Kritik an neuen Hybriditäts- und Differenzdiskursen sowie deren Konzepten

Kien Nghi Ha setzt sich in seinem Buch „Hype um Hybridität Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus“ (2005) und in seinem Aufsatz „Die Grenze überqueren? Hybridität als spätkapitalistische Logik der kulturellen Übersetzung und der nationalen Modernisierung“ (2006) kritisch mit aktuellen Entwicklungen in den Differenz- und Hybriditätsdiskursen auseinander. Er stellt dabei die Euphorie im akademischen und kulturindustriellen Mainstream in Frage und versucht Ansatzpunkte für eine kritische Wahrnehmung zu entwickeln. Er stellt einen grundlegenden Bedeutungswandel und eine Aufwertung beider Begriffe als eine spätkapitalistische Warenform, die „neue Formen des kulturellen Konsums des Anderen ermöglicht und paradoxerweise mit Essentialisierungen und

Ausschließungen verbunden ist“. Er fragt sich, ob das ursprünglich subversive Potenzial beider Begriffe gerettet werden kann. Er begreift Hybridität dabei nicht in erster Linie als neue kulturelle Technik in sozialen Kämpfen, sondern eben auch als eine Warenform, deren Kommodifikation voranschreitet. Er stellt sich im Kontext von Dominanzkulturen die Frage, „ob der Begriff der Hybridität überhaupt eine Waffe im Kampf um gleiche Rechte sein kann. Ha spricht von kulturhistorischen Prozessen, in denen sich vor allem die Machtverhältnisse für die Minderheiten verändert haben. Dominanz wird nicht mehr durch den puren Ausschluss, sondern inzwischen auch über das Einbeziehen der Anderen geschaffen und gewährleistet. Er betont, dass die produktiven Aspekte von Melange und Mestizaje von Populärkultur und Werbung schon lange erkannt worden sind und ausgenutzt werden. Trotz aller Kritik an deren kulturindustrieller Vereinnahmung will Ha das widerständige Potential von Hybridität retten (Ha 2006, vgl. Ha 2005, vgl. Ha 2004).

In seiner Kritik an der deutschen Rezeption des postkolonialen Hybriditätsdiskurses verweist Ha, wie der im anglo-amerikanischen Diskurs politisch schon umstrittene Hybriditätsbegriff von Homi Bhabha in der deutschen Rezeption unkritisch auf 'kulturelle Vermischung' verkürzt wird. Seiner Meinung nach werden dabei regelmäßig die koloniale Vergangenheit Deutschlands und deren aktuelle Folgen ausgeblendet und wird Hybridität auf diese Weise enthistorisiert⁷³. Dadurch werden kulturalistische Klischees erneut ethnisiert und exotisierend festgeschrieben. In solchen Prozessen werden marginalisierte Kulturpraktiken diskriminierter Minderheiten in nationale Ressourcen übersetzt, während die andauernden Vermächtnisse und Dynamiken der kolonialen und rassistischen Muster in nahezu jeder westlichen Gesellschaft unangetastet bleiben. Seiner Meinung nach erweisen sich diese Formen der Hybridität als Formen politischer Nutzarmachung und erweitern die ökonomische Ausbeutung durch kulturelle Unterordnung. Er schlägt daher vor, kulturelle Hybridität und nationale Identität nicht als begriffliche Gegensätze zu lesen, sondern als eine funktionale Beziehung, die es der Nation erlaubt, sich zu erweitern und das symbolische Feld ihrer Selbstrepräsentation zu modernisieren. Um sich den "Standort Deutschland" im internationalen Wettbewerb zu sichern, muss der deutsche Nationalstaat laut herrschendem Diskurs beginnen, die interkulturelle Alltagsrealität in der Migrationsgesellschaft anzuerkennen. Kien Nghi Ha behauptet und warnt:

„... hinter dieser massenmedialen Abbildung der Migrationsrealität [steht] sicherlich weniger eine politische Strategie der Repräsentation der Marginalisierten, sondern eher die Modernisierung des antiquierten Nationalstaats und der Wunsch mächtiger Medienkonzerne, neue Märkte zu erschließen und potenzielle KonsumentInnen zu binden. Was auf den ersten Blick positiv aussieht, birgt beim genaueren Hinsehen neue feine und subtile Formen der Marginalisierung im Modernisierungsprozess.(...) Im Mainstream dürfte die Ausbeutung der kulturellen Kompetenzen des Anderen und die Ausnutzung der als fremdartig empfundenen Differenz als exotische Zutat für langweilige, veraltete und unattraktiv wirkende Produkte im kapitalistischen Verwertungsprozess im Vordergrund stehen. Auf der anderen Seite wird es auch immer wieder Versuche geben, kulturelle Repräsentation als politisches Medium der gesellschaftlichen Artikulation zu nutzen. Dazwischen bestehen unzählige Mischformen aus Kommerz und Kunst, Fun-Factory und Agitation. In diesem unübersichtlichen Feld finden sich altbekannte Stereotypen wieder, aber es entstehen auch neue, sodass Fragen nach Besitzverhältnissen, Definitionsmacht, Zugangskontrolle und Dominanz auch im sich neu konfigurierenden Metropolenumfeld zwischen Cyberkultur und postmoderner Hybridität nichts an Aktualität eingebüßt haben“ (Ha 2006).

Ein Perspektivenwechsel im Hybriditäts- und Differenzdiskurs hat einige negative Konsequenzen, so Ha. Er stellt fest, dass es wenige Indizien für die Abschaffung der westlichen Hegemonie gibt, obwohl zunehmend komplexe Verschiebungen in den gegenwärtigen Machtverhältnissen stattfinden. Demnach ist eine Modernisierung des Kapitalismus und nationalen Staates festzustellen. In diesem Sinne erinnert sich Ha, dass die Geschichte der Wissensproduktion auch immer eine Geschichte sich verschiebender Machtverhältnisse und der ihnen zugrundeliegenden Kräfte war. Daher wäre es viel realistischer, Hybridität als Mittel zu verstehen, um fortgeschrittenere kulturelle Grammatiken und Idiome zu produzieren (Ha 2006, vgl. Ha 2005). Er schlägt daher vor, dass Hybridität mit ihren Fallstricke und Fehlen gedacht werden

⁷³ Dazu mehr siehe Kapitel: 5 und 6.

sollten, um die Machtverhältnisse in ihren postmodernen Erscheinungsformen zu bekämpfen. Die Aufwertung der Differenz in der heutigen Kulturökonomie spielt bei der zunehmenden Begeisterung für Hybridität eine bedeutende Rolle. Differenz wird eher mit Kreativität und sozialer Mobilität betrachtet, nicht aber als Ort von Marginalität. Also vertritt Ha schließlich in diesem Zusammenhang die folgende These:

„Kulturelle Hybridität spielt eine zentrale Rolle in der ästhetischen Produktion neuer Formen. Sie kann als Technologie verwendet werden, um unbeschränkt neue kulturelle Artikulationen zu erschaffen, um Märkte auszudifferenzieren und durch die wiederholte Mischung Differenzen bislang unbekanntes Begehren zu produzieren. (...) Mehr noch, das Prinzip der Hybridität scheint sich in eine allumfassende Lösung für neoliberale Konzepte der permanenten Flexibilität, Innovation und Transformation zu verwandeln. (...) Im Kontext einer politischen Ökonomie der Kulturalisierung ist der einst stark politisch aufgeladene Slogan der „Grenzüberschreitung“ in eine entpolitisierte Haltung der Mainstreamgesellschaft verwandelt worden, die auf ein Phänomen verweist, das stark mit der farbigen und unterhaltsamen Oberfläche der Verwertung Populärkultur verbunden ist und nicht unbedingt grundsätzliche Fragen bezüglich des Zugangs zu Institutionen, Gruppeninteressen, der Verteilung des Profits, dem Prozess der Entscheidungsfindung, politische Rechte und so weiter umfasst“ (Ha 2006).

Im Sinne von Ha's These kann behauptet werden, dass solche Art von kultureller Hybridisierung keine Machtverhältnisse in den verschiedenen Konstruktionen und Verortungen von Subjekten destabilisieren kann. Solche Art von Anerkennung der Differenzen, also sich das dominante Selbst als Anderes vorzustellen, erlaubt Ha's Ansicht nach historisch eingeschriebene und strukturelle Unterschiede in der Konstruktion kultureller Identitäten zu verleugnen. Doch anders als die postkoloniale Theorie „scheinen die Kulturindustrie und ihre Einschreibungen des Dominanten in den Diskursen marginalisierter Minderheiten genau am Gegenteil interessiert zu sein“ (Ha 2006). Daher findet er es notwendig, zwischen der Hybridität als einem subalternen Widerstandsprozess und der kommerzieller kulturellen Hybridität als einem industriellen Modell, die oft zum Exotismus und zur kulturellen Verwertung gewisser schicker Images von Schwarzen und MigrantInnen führt, zu unterscheiden. Dazu wieder mit Worten von Ha:

„Während das erste Verständnis von Hybridität auf Alltagspraxen beruht, auf ambivalenten Weisen des künstlerischen Ausdrucks und den anhaltenden Identifikationsprozessen marginalisierter Gruppen, erlaubt die zweite Version der Hybridität dem dominanten Weißen Selbst, das Spektrum seiner Selbstbeschreibungen durch den Konsum und die Aneignung modischer und erlaubter Formen der Andersheit zu erweitern. Währenddessen werden ausgeschlossene und unerwünschte Andere, die als traditionell oder fundamentalistisch wahrgenommen werden, dazu gezwungen, still und unsichtbar zu bleiben. (...) Es ist wichtig anzuerkennen, dass dominante Subjekte und nationale Projekte bis zu einem gewissen Grade willens und interessiert daran sind, die Vorteile auszunutzen, die kulturelle Diversität und interkulturelles Management ihnen bieten“ (ebd.).

An dieser Stelle macht Ha auf andere Konsequenzen einer solchen Entwicklung aufmerksam und behauptet, dass dadurch Marginalisierte dazu ermutigt werden, sich selbst als besonders hybrid zu konstruieren, weil dies einen der wenigen Wege der Selbstvermarktung und der sozialen Mobilität nach oben darstellt. Diesen nennt Ha interkulturelle Version der Hybridität als neue Auflage eines angeblich überwundenen Multikulturalismus, der oft aus ethnisierenden und essentialisierenden Stereotypen besteht und der auf einer holistischen nationalen Kulturen beruht, der keine internen Differenzen kennt. Jede Art von Leugnen kultureller Differenz sowie sozialer Antagonismen führt zu einem unterdrückerischen Modell kultureller Identität, die keine nationalen und ethnischen Formationen transzendiert und Rassismus und strukturelle Ungleichheiten verschleiern. Diese Hybridität kann also kulturelle Dichotomien im günstigsten Fall in Frage stellen, nicht aber die asymmetrischen Machtverhältnisse (ebd.).

Obwohl die Erforschung lang vernachlässigter Möglichkeiten der Grenzüberschreitung im ersten Moment wie eine erleichternde kulturelle und politische Aufgabe aussieht, bleibt aber schon die Untersuchung kultureller Differenzen, wie sie ineinander aufgehen und sich verschränken, politisch ambivalent, so Ha. Denn migrantische Communities als nützliches Werkzeug wahrzunehmen, um nationale Wettbewerbsfähigkeit zu steigern oder sie als mittlerweile

notwendiges transnationales Netzwerk als Human- und Kulturkapital zu verwenden, ist eine Form der Objektivierung. Häufig stellen diese Praxen Andersheit als etwas dar, das dem Geschmack und den Interessen der Mainstreamgesellschaft dienlich ist, die im dominanten Nationalstaat eingebettet ist. Natürlich erschafft ein solcher Prozess neue Hierarchien und Grenzen der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, aber auch neue Formen der Anerkennung und des Ausschlusses unter Marginalisierten (ebd.). Dadurch wird die Subjekt-Objekt Beziehung erneut verstärkt. Zunehmend werden vorher abgelehnte kulturelle Ressourcen von Einwanderer-Communities jetzt als produktive und exotische Zutaten dargestellt, um das Kosmopolitische der Nationalkultur zu feiern. Nach einer selektiven Prozedur werden bestimmte Subjekte als dazugehörig und repräsentativ wahrgenommen. Solche selektive hybride „Andersheit“ kann gar nicht anders als rassistische und sexistische Stereotype zu verstärken. Es bedeutet auch, dass „Deutschland die Anwesenheit ethnisierter Minderheiten nur aushalten kann, wenn sie in einer angepasster Form erscheinen. Es zeigt auch, dass die politische Bedeutung des Nationalstaats nicht unterbrochen ist und er eine unübersetzbare, machtvolle und bestimmende Kraft bleibt. Nur ist es eine altmodische Denkweise geworden, sich Kultur als monolithische und reine Essenz der Nation vorzustellen“ (ebd.).

9.4 Neue Ethnizitäten: ambivalente und dialogische Identität- und Differenzkonstruktionen

Im Gegensatz zu bisherigen Diskursen über Identität, die ein stabiles Subjekt voraussetzen, zeigt Stuart Hall in seiner Arbeiten, wie Identitäten „dezentriert“ sind. Es wird heute von Verschiebung, Fragmentierung von Identität geredet, die weniger aus dem begrifflichen und theoretischen Denken als aus dem gesellschaftlichen und kulturellen Leben stammen. Hall's Auffassung nach sind die großen sozialen Kollektivitäten wie „Klasse, Rasse, gender, Nation, die kollektive Identitäten“ stabilisiert haben, in unserer Zeit zutiefst von gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen unterminiert worden. Fragmentierung der Identität gehört in weiten Teilen zu modernen und zur postmodernen Erfahrung. Diese Fragmentierung funktioniert im speziellen zugleich ‚lokal‘ und ‚global‘. Heute fühlen wir uns zugleich als Teil der Weltgesellschaft und als Teil unseres lokalen Kontexts. Wir haben z.B. Nachbarschafts - Identitäten und zugleich sind wir Bürger der Weltgesellschaft. Wir haben einerseits globale Identitäten, weil wir an etwas Globalem beteiligt sind, und andererseits können wir nur über uns Bescheid wissen, weil wir Teil von direkt erfahrbaren Gemeinschaften sind. Dezentrierung und Fragmentierung führt zu einer dringenden Frage: auf welche Weise können wir über Identität reden? Was bedeutet Identität in dieser vielfältigeren und pluralisierten Situation? (Hall 1999b: 89f).

Hall's Absicht ist es in diesem Text einige Schnittpunkte, die aus einer Reihe sich überschneidender Diskurse über Identität entstehen, zu kennzeichnen, besonders jene, die sich um Fragen der kulturellen Identität drehen, und diese im Hinblick auf die Thematik der Ethnizität in der Politik zu erforschen. Er beginnt mit einem Kommentar, dass die Logik des Diskurses der Identität ein stabiles Subjekt voraussetzt, d.h., man nimmt an, dass da etwas ist, das Identität genannt werden kann, was in einer sich rasch wandelnden Welt den großen Vorteil hat, sich nicht zu bewegen. Identitäten sind eine Art Garantie dafür, dass die Welt doch nicht so rasch aus den Fugen gerät, wie es manchmal den Anschein hat. Er denkt aber, dass schon von den meisten eingesehen wurde, dass sich Identitäten mit der Zeit verändert haben (vgl. Hall 1999b, Hall 1999c)..

Außer intellektuellen, theoretischen, begrifflichen Verschiebungen der Vorstellung der Identität, kann man von Verschiebungen von Identität reden, die weniger aus dem begrifflichen und theoretischen Denken als aus dem gesellschaftlichen und kulturellen Leben stammen. Hall schreibt dazu, dass die großen sozialen Kollektivitäten wie „Klasse, Rasse, gender und Nation“, die unsere

Identitäten stabilisiert haben, in unserer Zeit zutiefst von gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen unterminiert worden sind. Unser Bewußtsein von uns selbst wurde von diesen kollektiven Identitäten stabilisiert und inszeniert. Hall betont, dass diese Fragmentierung der gesellschaftlichen Identität in weiten Teilen zur modernen, und in der Tat zur postmodernen Erfahrung gehört. Diese Fragmentierung funktioniert im Speziellen zugleich lokal und global, während die großen stabilen Identitäten in der Mitte nicht zu halten scheinen. Hall begründet seine These mit dem Argument, dass der Nationalstaat zunehmend von oben her von der Interdependenz des Planeten belagert wird. Solche gewaltige Systeme unterminieren zunehmend die Stabilität eines jeglichen nationalen Gebildes (Hall 1999b: 89f). Ich möchte noch mal Stuart Hall zitieren:

„Einerseits also scheinen sich die Nation und sämtliche Identitäten, die mit ihr einhergehen, aufwärts bewegt zu haben – sie sind in größeren Gemeinschaften aufgegangen, die über nationale Identitäten hinausgehen und miteinander verbinden. Aber zu selben Zeit ist da auch unten Bewegung. Völker und Gruppen und Stämme, die früher in jenen Einheiten zusammengespant waren, die Nationalstaaten genannt werden, entdecken wieder zunehmend Identitäten, die sie vergessen hatten. (...) Also fühlen sich die Menschen zugleich als Teil der Welt und als Teil ihres Dorfes. Sie haben Nachbarschafts-Identitäten, und sie sind Bürger der Welt. (...) Also haben wir einerseits globale Identitäten, weil wir an etwas Globalem beteiligt sind, und andererseits können wir nur über uns Bescheid wissen, weil wir Teil von direkt erfahrbaren Gemeinschaften sind.“ Diese Erkenntnis vor dem Hintergrund der theoretischen und begrifflichen Dezentrierung führt uns zur Frage: auf welche Weise vermögen wir da über die Frage der kulturellen Identitäten nachzudenken? (ebd. 89f)

Im Unterschied zur Extremversion von Postmodernismus⁷⁴ vertritt Hall die Meinung, dass man versuchen muss, das erneut in Begriffe zu fassen, was Identitäten in dieser pluralisierten Situation bedeuten könnten. Ausgehend von neueren Theorieansätzen schreibt Hall über Identität, dass sie genau genommen immer eine Struktur-Identifizierung - ist, die gespalten ist. Sie trägt immer Ambivalenz in sich, ist keineswegs das einfache Ding. Daher soll heute Identität als ein „Prozeß der Identifizierung“ gedacht werden.

„Die Geschichte (story) der Identität ist eine Titelstory. Eine Titelstory, die einen denken läßt, man wäre am selben Ort geblieben, obwohl man sich mit einem anderen Teil seines Verstandes sicher ist, dass man sich weiterbewegt hat. Was wir über die Struktur der Art und Weise gelernt haben, in der wir identifizieren, legt nahe, dass Identifizierung kein bestimmtes Ding, kein bestimmter Moment ist. Heute müssen wir Identität in neuen Begriffen als einen Prozess der Identifizierung denken, und dies ist etwas anderes. Es ist etwas, das sich mit der Zeit ereignet, das niemals völlig stabil ist, das dem Spiel der Geschichte und dem Spiel der Differenz unterliegt (Hall 1999b: 91).“

Hall schreibt über seine eigene Identifizierung: „ Und über die meisten der Identitäten, die ich gewesen bin, habe ich nur aufgrund der Art und Weise Bescheid gewußt, wie andere Menschen mich betitelt haben, und nicht aufgrund von etwas tief in mir – dem wahren Selbst (Hall 1999b: 91f).“ Hier wird die identitäre Bedeutung der Interaktionen mit „anderen“, oder die Rolle der Bilder über uns in Interaktionen deutlich. Es liegt daher nahe, dass sich Identifizierung nicht ein für allemal ereignet, weil wir ständig neue Erfahrungen, neue Begegnungen in ganz unterschiedlichen Kontexten erleben. Identifizierung verändert sich ständig. Es ist die Geschichte als ein Teil der Identifizierung, die sich ständig verändert, aber nicht der Kern des ‚wahren Du‘ im Inneren. Die Geschichte verändert die Vorstellung, die wir von uns haben. Vor diesem Grund ist Identität zum Teil die Beziehung zwischen ‚dir‘ und ‚dem Anderen‘. Nur können wir über den Anderen wissen, wer wir sind. In diesem Zusammenhang spricht Hall von Rassismuspraktiken von Engländern: „Die Engländer sind nicht deshalb rassistisch, weil sie die Schwarzen hassen, sondern weil sie ohne den Schwarzen nicht wissen, wer sie sind. Sie müssen wissen, wer sie nicht sind, um zu wissen, wer sie sind“ (ebd. 93). Dieses Beispiel macht Wechselseitigkeit, dialogische Beziehung der Identität anschaulich. Die Entdeckung dieses Faktums läuft auf die Entdeckung und Offenlegung der gesamten gewaltigen Geschichte des Nationalismus und des Rassismus hinaus. Rassismus ist eine Struktur des Diskurses und der Repräsentation, die den Anderen symbolisch zu vertreiben

⁷⁴ Es gäbe Wege, ohne Identität auszukommen.

sucht - ihn auslöschen, ihn da drüben in die Dritte Welt setzen, an den Rand. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es keine Identität gibt, die ohne eine dialogische Beziehung zum Anderen existiert. „Der Andere ist nicht draußen, sondern ebenso im Selbst, in der Identität. Daher ist Identität ein Prozeß, Spaltung, kein Fixpunkt, sondern ein ambivalenter Punkt und sei auch die Beziehung des Anderen zu einem selbst“ (Hall 1999b: 93).

In Anlehnung an die wichtigsten Arbeiten moderner Psychoanalytiker wie z.B. Lacan und feministische Theorien wie z.B. sexuelle Identität beschreibt Hall die Konstruktion der Differenz als Prozeß, als etwas, das sich über die Zeit hinweg ereignet, etwas ist, das nie zum Ende kommt. Obwohl Hall das Denken über Identität und Differenz als einen schwierigen begrifflichen Bereich bezeichnet, setzt er Identität mit Differenz in Beziehung. Seiner Ansicht nach entsteht Identität innerhalb des Diskurses, innerhalb der Repräsentationen, d.h. Identität wird zum Teil durch die Repräsentation konstruiert. Identität versteht er als (narrative) Erzählung vom Selbst. Also ist Identität die Geschichte, die wir uns vom Selbst erzählen, um zu erfahren, wer wir sind. „Wir zwingen ihr eine Struktur auf. Der wichtigste Effekt dieser Rekonzeptualisierung von Identität ist die heimliche Wiederkehr der Differenz. Identität ist ein Spiel, das man gegen die Differenz spielen sollte“ (Hall 1999b: 94). Hall spricht von einer relationalen Opposition, die eine Beziehung der Differenz bezeichnet, nicht fixiert ist. Hall findet bei Derrida eine Vorstellung von Differenz unter neue Vorstellungen, die seine Meinung nach viel näher an jener Idee von Differenz liegt, weil

„bei Derrida man eine Vorstellung von Differenz [findet], die die endlose, stetige Natur der Konstruktion von Bedeutung anerkennt, die aber auch dem Umstand Rechnung trägt, dass es immer das Spiel von Identität und Differenz mitten durch Identität gibt. Man kann sich das eine nicht ohne das andere vorstellen (...)“ (ebd. 94f).

Im letzten Schritt seiner theoretischen Überlegungen betont Hall die wichtige Rolle der Ethnizität. Demnach brauchen wir alle Ethnizität, um über die Beziehung zwischen Identität und Differenz nachzudenken. Das bedeutet, dass die Menschen der Welt nicht handeln, sprechen, etwas erschaffen, von den Rändern kommen und reden, über ihre eigene Erfahrung nachdenken können, wenn sie nicht von irgendeinem Ort, von irgendeiner Geschichte kommen, wenn sie nicht bestimmte Traditionen erben. Es gäbe keine Aussage ohne Positionalität. Wenn wir überhaupt etwas sagen wollen, müssen wir uns irgendwo positionieren. „Darum kommen wir nicht ohne jene Auffassung unserer eigenen Positionierung aus, die der Begriff der Ethnizität mit einschließt“ (ebd. 1999b: 95). Im Hinblick darauf bedeutet die Vergangenheit nicht nur eine Position, von der aus man sprechen kann, sondern sie ist auch ein absolut notwendiges Hilfsmittel für das, was man sagen will. Es gebe keinen Weg, wie man auf jene Elemente von Ethnizität verzichten könnte, die von einem Verständnis der Vergangenheit, einem Verständnis der eigenen Wurzeln abhängen. Man müsse aber lernen, sich selbst die Geschichte seiner Vergangenheit zu erzählen. Die Beziehung der Art von Ethnizität, über die Hall spricht, zur Vergangenheit ist keine ‚wesenhaftes‘ sondern ‚konstruiertes‘; sogar zum Teil politisch konstruiertes. Seiner Meinung nach erzählen wir uns selbst die Geschichten der Teile unserer Wurzeln, um mit ihnen auf kreative Weise in Kontakt zu treten. Die neue Art von Ethnizität stellt eine Beziehung zur Vergangenheit her, aber das ist eine Beziehung, die sich zum Teil über die Erinnerung, zum Teil über die Erzählung ergibt, eine Vergangenheit, die wieder entdeckt werden muss. Das nennt Hall einen „Akt der kulturellen Wiederentdeckung“ (ebd. 96). Solche Ethnizitätsvorstellung kann die Rolle der Differenz bei der Entdeckung ihrer selbst nicht leugnen. Da wir alle unsere Identitäten aus einer Vielzahl verschiedener Diskurse konstruiert werden, so Hall, brauchen wir eine Ort, von dem aus wir sprechen können. Neu ist dabei, wie Hall betont, dass wir über Ethnizität nicht mehr auf eine beschränkte und essentialistische Weise sprechen. Daher nennt Hall das Konzept „die neue Ethnizität“. Er formuliert sein Konzept vor diesem Hintergrund wie folgt:

„Das ist eine neue Konzeption unserer Identitäten, da sie den Rückhalt des Ortes und des Bodens nicht verloren hat,

von dem aus wir sprechen können, und doch ist sie nicht mehr in diesem Ort als Substanz enthalten. Sie will sich an eine viel größere Vielfalt der Erfahrung wenden. Sie ist Teil der gewaltigen kulturellen Relativierung des gesamten Globus, die die geschichtliche Realisierung (...) des 20. Jahrhunderts ist. Dies sind die neuen Ethnizitäten, die neuen Stimmen. Sie sind weder in die Vergangenheit gesperrt, noch können sie die Vergangenheit vergessen. Weder gänzlich gleich, noch völlig verschieden. Identität und Differenz, ein neuer Ausgleich zwischen Identität und Differenz“ (ebd. 97).

Neben neuen Ethnizitäten existieren die alten Ethnizitäten bzw. die Verbindung der alten essentialistischen Identitäten mit Macht. Leider herrschen die alten Ethnizitäten immer noch. Sie können sich ihrer Existenz nur dann wirklich sicher sein, wenn sie alle anderen zerstören. Hall bleibt aber aufgrund seiner eigenen Erfahrungen und Beobachtungen optimistisch und formuliert seine Zukunftsvision folgendermaßen:

„Die Vorstellung einer Identität, die weiß, woher sie kommt, wo ihr Zuhause ist, aber auch im Symbolischen lebt – im Lacanschen Sinne –, ist sich dessen bewußt, dass du nicht mehr wirklich zurück kannst. Du kannst nicht etwas anderes sein als du bist. Im Fluß der Vergangenheit und der Gegenwart mußt du herausfinden, wer du bist. Diese neue Auffassung von Ethnizität kämpft derzeit auf verschiedene Arten quer über den gesamten Globus gegen die gegenwärtige Gefahr und die Drohung der gefährlichen alten Ethnizität. Das ist der Einsatz beim Spiel“ (ebd. 97f).

Zusammenfassend konstruiert Hall eine dekonstruktive Wende in der antirassistischen Politik. Während der frühere „Kampf um die Repräsentationsverhältnisse“ von der homogenisierenden Bezugnahme auf ein essentiell gedachtes schwarzes Subjekt bestimmt gewesen sei, sieht er nun eine „Politik der Repräsentation“ auftauchen, die sich der Hybridität von Identitäten, sprich, ihrer diskursiven Konstruiertheit und Uneindeutigkeit, bewußt sei. Halls politisches Projekt zielt auf eine Umdeutung des Ethnizitätsbegriffs und seine Entkopplung von rassistischen und nationalistischen Diskursen. Seiner Meinung nach erkennt dieser den „Stellenwert von Geschichte, Sprache und Kultur für die Konstruktion von Subjektivität und Identität an sowie die Tatsache, dass jeder Diskurs plziert, positioniert und situativ ist und jedes Wissen in seinem Kontext steht. Wir sind alle ethnisch verortet, unsere ethnischen Identitäten sind für unsere subjektive Auffassung darüber, wer wir sind, entscheidend“ (Hall 1994: 21ff, vgl. Hall 1999b und 1999c). Auch Hall bezieht wie Bhabha sein Konzept der „neuen Ethnizitäten“ in besonderer Weise auf MigrantInnen und versteht es als antirassistisch. Das „wir“ schließt in diesem Fall „alle“ ein. Hall's Meinung nach ist der Begriff der Hybridität etwa so zu benutzen, wie sich Salman Rushdie als „Bastard“ betrachtet, „das heißt als jemand, der das Unreine, Negative bewußt auf sich nimmt. Es geht dabei in erster Linie um die störende Kraft in bezug auf die alten Essentialismen“ (zit. nach Hall 1996: 52 in Grimm 1997: 55).

9.5 Das Selbst als ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste

Wie in der zeitgenössischen Forschung häufig, vertritt Bilden (1998) die Meinung, dass innerhalb der Psychologie Subjektivitätsvorstellungen je nach Kontext, Lebensgeschichte und kulturellem Hintergrund reflektiert, erweitert und pluralisiert werden. „Wir müssen annehmen, dass es verschiedene Formen gibt, ein Subjekt, ein Selbst zu sein, je nach Kontext, Lebensgeschichte, kulturellem Hintergrund. Dafür brauchen wir verschiedene Persönlichkeits-Theorien oder weite theoretische Denkrahmen“ (ebd. 2). Die Infragestellung der großen abendländischen Erzählungen vom Subjekt und von Identität durch eine Vielzahl von Perspektiven fordert bereits, Subjektivitätskonzepte zu erweitern und zu pluralisieren, so Bilden. Wie Staebler stellt auch Bilden fest: „Menschen der Dritten und Vierten Welt, Feministinnen, Homosexuelle erheben ihre Stimme und machen ihre von der „großen europäischen Erzählung“ abweichenden Stimmen geltend; neue Sichtweisen der Welt stellen die „europäische-weiße-männliche Zentralperspektive“ aus einer Vielzahl anderer Perspektiven infrage“ (ebd. 4). Sie versucht daher zuerst ausgehend von verschiedenen Lesarten von postkolonialen und feministischen Theorien, die verschiedenen Aspekte uneinheitlicher Subjektivitätsformen und des wissenschaftlichen Umgangs mit ihnen herauszuarbeiten. Denn die Diskurse über das dezentrierte Subjekt sieht sie als Anzeichen

wirklicher historisch-gesellschaftlicher Veränderungen von Subjektivität. Aufgrund der neueren Gegebenheiten wie Entgrenzung, Kontaktumschichtung, Ambivalenz und Flexibilisierung sind die Subjekte Bildens Ansicht nach mit immensen Herausforderungen konfrontiert. Bilden behauptet daher, dass mittels der Erfahrungen innerer Vielfalt (Multiplizität), Heterogenität und Differenz oder auch Fragmentierung begreifbar ist, dass diese Erfahrungen nicht nur als Pathologie sondern auch als reichhaltiges Potential betrachtet werden sollen. Sie stellt sich dabei die Frage, wie Subjektivität im Zusammenhang mit Dezentrierung, Differenz, Multiplizität, Heterogenität, Fragmentierung gedacht werden kann. Nach ihren Überlegungen über wichtige Fragen zur Lebbarkeit vielfältiger, heterogener, dezentrierter und flexibler Subjektformen, plädiert sie schließlich dafür, den Diskurs nicht nur auf die Problematik, sondern auch auf das zukunftsweisende Potential dieser Konzepte zu lenken. Vor diesem Hintergrund gilt es für sie,

„sich Subjektivität, Individualität weniger einheitlich, dezentrierter, vielfältiger, komplexer und heterogener vorzustellen, als wir gewohnt sind, und zwar ohne dass wir immer gleich an „Zersplitterung“, schweres Leiden, Pathologie denken. Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich meine nicht, dass jede/r gleichermaßen „dezentriert“ oder „multiple“ ist oder sein soll. Mir geht es vielmehr darum, den Denk-Raum für ein breites Spektrum von Individualitätsformen zu eröffnen“ (ebd. 4).

Bilden behauptet, dass eine „Politik der Subjektivität“ für eine Erweiterung und Pluralisierung der Subjektivitätskonzepte ein breites Spektrum von Subjektivitätsvorstellungen eröffnen kann. Individualitätsformen sowie innere Strukturen werden im Austausch mit den jeweiligen sozialen Kontexten ausgebildet; d.h. sie differieren also nach Lebensgeschichte und nach Herkunft, nach Kultur und in der Geschichte. Es ist für das Leben in unterschiedlichen sozialen Kontexten angemessen, wenn Subjekte sich auf unterschiedliche Arten entwerfen und in die jeweiligen Sozialbeziehungen einbauen. Unterschiedliche Selbst- und Subjektkonzepte entsprechen auch den jeweiligen individuellen oder gruppenspezifischen Möglichkeiten und Bedürfnissen von Menschen aus verschiedenen Kulturen, die unter anderen Bedingungen aufgewachsen sind. In Anlehnung an das Konzept „heterogenmultipler Subjekte“ der feministischen Philosophin Morwenna Griffith hält Bilden es für notwendig, die bereits bestehenden Subjektivitätskonzepte, genannt „Persönlichkeitstheorien“, als nur wenige unter vielen möglichen „sinnvollen“ Subjektsein (ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste) zu relativieren und zu pluralisieren (ebd. 18f). Bilden hat bereits in ihren früheren Ansätzen aus den systemtheoretischen Perspektiven eine „postmoderne“ Vorstellung vom dezentrierten Subjekt zu entwickeln versucht (vgl. Bilden 1987, 1994 und 1997). Das Selbst versteht sie als „dynamisches, sich selbst organisierendes System von Teil-Selbsten“ und schreibt dazu:

„Entscheidend ist, dass die Person diese verschiedenen Selbstste als Teile ihrer selbst anerkennt, ihre innere Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit nicht leugnet. Die Anerkennung dieser Teile und die Kommunikation, das Verhandeln zwischen ihnen ermöglichen eine kooperative Organisation des Selbst; sie pflegen mehr emotionale Stabilität und ein reicheres Leben zu eröffnen; sie vergrößern das subjektive Potential zu Lebensbewältigung“ (Bilden 1998: 12).

Bildens systemtheoretische Konzeption nimmt eine größere Autonomie der Teil-Selbste an und visiert eher „Kooperation“ als „Integration“ an. Flexible Verbindungen der Teil-Selbste können Kommunikation, Austausch, Verhandeln und Veränderungen untereinander ermöglichen. Auch wichtig ist für sie zu erwähnen, dass flexibel miteinander verbundene Teil-Selbste die Toleranz für Differenz, Ambivalenz und Ambiguität erleichtern können, d.h. die Fähigkeit, mit unklaren, vieldeutigen oder widersprüchlichen Situationen und mit Differenzen umzugehen. Flexible Verbindung meint auch „zeitweilige Dissoziation der Teil-Selbste, um sich als Subjekt in solchen Situationen zu behaupten“. Das ist ihrer Meinung nach „eine Alternativvorstellung zum rigid-hierarchisch organisierten Ich, zur ‚Selbstzwangs-Apparatur‘, welche das moderne Individuum auszeichnet“ (ebd. 12). Dieses Konzept hält sie angesichts von Entgrenzung, Flexibilität, von

Widersprüchen und Ungleichzeitigkeiten in der Gesellschaft, die Ambivalenz erzeugen, für nötig, um auch restriktive Geschlechterrollen und -identitäten zu überschreiten, und neue Lebensmöglichkeiten zu erproben. Es bedeutet aber nicht, Widersprüche einfach immer nur zu ertragen, wenn die Person beide Seiten wahrnimmt, sie zu ihren Wünschen und Bedürfnissen in Beziehung setzt und nach besseren Möglichkeiten sucht. Mit der „Selbstorganisations-Metapher“ möchte sie die dem Ich-Bewusstsein oft intransparente, organisierende, in-Beziehung-setzende Tätigkeit des Subjekts, die erst ein Selbst- bzw. Kohärenz-Gefühl hervorbringt, thematisieren. Wichtig sei dabei die Anerkennung der Multiplizität, d.h. dass das Subjekt aus einer Vielzahl von (Teil-)Selbsten besteht oder bestehen kann. Sie zugunsten von Einheitlichkeit zu unterdrücken, würde eine Verarmung bedeuten und eben „Herrschaft-im-Innern“, die eine internalisierte gesellschaftliche Hierarchie darstellt (ebd. 13). Bilden stellt sich die Frage, ob innere Differenz und Heterogenität als Chance zur Transformation betrachtet werden kann. In Anlehnung an Griffith vertritt sie die Meinung, dass die Inkompatibilität von Gefühlen, Überzeugungen und Handlungen als Folge der Teilhabe an verschiedenen, zum Teil inkompatiblen Gemeinschaften und als Produkt sexistischer, rassistischer usw. Unterdrückung betrachtet werden kann. Schmerzen und Unwohlsein aufgrund der Differenzen oder bei Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen, können individuell gelöst werden, was jedoch Toleranz und Aushandeln erfordert:

„Das können innere Koalitionen sein, bei Anerkennung der Differenzen, auch wenn eine Spannung bleibt. In der Differenz der Teil-Selbste liegt ..., wenn wir ihre Inkohärenz reflektieren, eine Dynamik, die zu Wandel und Neueinschätzung drängt. Anerkennung der eigenen Komplexität ist Vorbedingung für Transformation, wenn sie nötig ist. Transformation kann heißen, dass sich ein Selbst ändert oder alle bzw. deren Verhältnis. Das setzt aber Anerkennung dessen, was ist, voraus: Anerkennung der Vielfalt, der Komplexität, der Differenzen. Interaktion der Teil-Selbste, mit materiellen Umständen und mit anderen beruht auf der Selbstreflexion, Zuhören, Offenheit und Engagement. Persönliche Transformation und kollektiver Wandel müssen jedoch zusammengehen, um bessere Verhältnisse zu schaffen. Dafür braucht man in der Gesellschaft Träume und Utopien einen Sprung zur Imagination neuer Subjektivitätsformen, neuer Formen des Zusammenlebens“ (ebd. 19).

Bildens Zielvorstellung ist dabei das Eröffnen der Breite des subjektiven Potentials. Es bedeutet die Chance, aus verschiedensten psychischen Bereichen heraus zu leben. Dies bedeutet den gleichberechtigten Platz für alle Subjekt-Anteile: für Affekte, Phantasie, Körperlichkeit, Sinnlichkeit und unbewusste Weisen der Beziehung zu sich und den anderen. Es bedeutet Befreiung aus den Fesseln der Vernunft, ohne die Vernunft fallen zu lassen. In solchen Überlegungen steckt die feministische Kritik an der euro- und androzentristischen modernen abendländischen Subjektvorstellung, insbesondere an den Dichotomien Rationalität-Emotionalität, Geist-Körper, Geist-Natur und Bewusstsein-Unbewusstes. Immer mit Männlichkeit konnotierte Rationalität, Geist, Bewusstsein, Autonomie, Stärke etc. werden hoch bewertet und zum Inbegriff des abendländischen Subjekts hochstilisiert. Die andere, als weiblich konnotierte Seite der Polarität, wie Gefühle, Körper, Unbewusstes, Abhängigkeit und Schwäche wird abgewertet. Sie sei rational zu kontrollieren, zu beherrschen. „Stattdessen soll menschliche Vielseitigkeit anerkannt werden, die Breite des subjektiven Potentials eröffnet werden. Nichts als eine schöne Utopie?“ (ebd. 19).

Bilden fragt sich auch, ob die „multiplen und flüssigen Subjektivitätskonzepte“ ein antihierarchisches Potential haben können, ob sie Chance für mehr Toleranz und Anerkennung des Fremden anbieten können so in Anlehnung an Annahmen von Jane Flax, die behauptet, dass „nur multiple und flüssige Subjekte eine genügend starke Aversion gegen Herrschaft entwickeln (können), um gegen ihre immer und endlos verführerischen Versuchungen zu kämpfen“. Und Menschen, die ihre eigene innere Vielfältigkeit anerkennen, könnten mehr Toleranz für Differenz, Ambiguität und Ambivalenz entwickeln:

„Die eigene innere Vielfalt zu akzeptieren und eine Vielzahl von Formen des Individuum-Seins zu akzeptieren, ist m. E. eine Voraussetzung, um mit Pluralität in der Gesellschaft leben zu können, ohne rigide unterordnen und ausgrenzen zu müssen. Innere Pluralität brauche ich, um mit unterschiedlichen Sinnsystemen umgehen zu können. Wenn ich in mir

mehrere Wahrheiten und Lebensformen existieren lasse - wenigstens als mögliche Selbst -, dann kann ich auch leichter andere Menschen auf andere Weise leben und ihre Welt interpretieren lassen“ (Bilden 1997: 228)

Trotz Infragestellung des Identitätsbegriffs sei kein neues griffiges Konzept in Sicht. Obwohl einige Autoren die „Identität“ nur noch als Oberbegriff benutzt sehen wollen, „der sich auch auf Bewusstseinsinhalte von Heteronomie, Austauschbarkeit und Entfremdung bezieht“ (zit. nach Straus & Höfer 1997: 271 in Bilden 1998: 20) und eher über lebenswelt- und rollenspezifische „Teilidentitäten“ sprechen und die Frage einer „Meta-Identität“ oder von „Identitätskernen“ offen lassen, neigt Bilden dazu, den Begriff Identität möglichst zu meiden. Aus diskurstheoretischer Sicht denkt Stuart Hall Identität entschieden als nicht essentiell, sondern strategisch und positional. Identität hat keinen stabilen Selbst-Kern, der sich lebensgeschichtlich ohne Veränderung entfaltet, auch nicht das wahre Selbst, das sich hinter künstlich auferlegten Selbstern verbirgt. Vielmehr ist darin mitgedacht, dass in letzter Zeit Identitäten nie einheitlich sind, sondern zunehmend gebrochen, nie singulär, sondern multipel. Mit den Worten Halls: „Sie sind „konstruiert über verschiedene, oft sich überschneidende und widersprechende Diskurse, Praktiken und Positionen“ (zit. nach Hall 1999: 4 in ebd. 20). Wie viele andere postkoloniale TheoretikerInnen empfiehlt Hall auch, dass wir sie radikal historisch denken müssen, immer in Wandel und Transformation dadurch, wie wir repräsentiert werden: wie andere uns sehen und erzählen und wie wir uns selbst erzählen (self-narrative). Bilden weist darauf hin, dass auch Hall immer im Plural spricht: von Identitäten. Und es geht dabei nicht um das Sein: Wer bin ich? Woher komme ich? Sondern immer um das Werden: Wohin bin ich auf dem Weg? Wie komme ich mit meinen Wurzeln zurecht? Bilden begründet auch ihre Vermeidung: Weil der Identitätsbegriff das Einheitsdenken, die bürgerliche Identitätsvorstellung, die in all unseren Köpfen steckt, dadurch immer wieder evoziert wird. Sie findet ihn jedoch zur Verständigung oft nötig. Trotz allen Denkens von Identität im Plural oder des Individuums als ein dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste bleibe unsere Sprache beim „ich“. Daher:

„Wir müssen die Spannung aushalten und uns sowohl als eine/n wie auch als möglicherweise viele denken und anerkennen. Nur so können wir das reichhaltige innere Potential des Subjekts ansprechen und seinen Charakter als relative Einheit, als handelnde Person. Die Schattenseiten „postmoderner“ Subjektivität werden in jeder Diskussion mit Begriffen wie Fragmentierung, Zersplitterung, Identitätsdiffusion, Handlungsverunsicherung, subjektiver Überlastung angesprochen oder oft eher klagend beschworen; Beklemmung kommt auf. Genauer zu fragen, für wen, unter welchen Bedingungen schwere Belastungen und unerträgliches Leiden entstehen, wann Flexibilität nur noch Unterwerfung unter vorgegebene Bedingungen bedeutet, wäre Aufgabe weiterer theoretischer und empirischer Forschung – wie auch die Überprüfung der impliziten Annahmen der hier vorgetragenen Thesen“ (ebd. 20).

Bilden's Anliegen ist es hier jedenfalls, gegenüber dem derzeitigen Überhang von Ängsten und Abwehr, die, in positivem Sinne, zukunftsweisenden Möglichkeiten vielfältiger, heterogener, dezentrierter, flexibler Subjektivität ein Stück zu entfalten - und damit den Wirklichkeit (mit)produzierenden Diskurs auch in diese Richtung zu lenken (ebd. 21).

9.6 Die plural-queere Ansätze als Denken der Pluralität

9.6.1 Queer-Theorie, Queer-Studien und die plural-queere Ansätze

Vorweg möchte ich darauf hinweisen, dass zu den theoretischen Grundlagen, auf die die Queer-Theorie unter anderem zurückgreift, die feministische Wissenschaftskritik, die Cultural studies, die Postcolonial Studies, der Konstruktivismus, die Diskursanalyse und die Dekonstruktion gehören (vgl. Bauer 1999). Teresa de Lauretis schlug als erste die Bezeichnung Queer Theorie für die wissenschaftliche Ausrichtung vor, um kategoriale Einschränkungen in eindeutigen Identitätspolitik zu überschreiten (Lauretis 1991 nach Perko 2006: 5). Die Queer-Theorie ist eine besondere Form des Dekonstruktivismus, in der das biologische Geschlecht, die Geschlechterrollen (engl. gender), die sexuelle Orientierung und die damit verbundenen

Identitäten, Machtformen und Normen im Rahmen einer kritischen Betrachtung untersucht werden. Es wird angenommen, dass alles, was mit geschlechtlicher und sexueller Identität und in neueren Interpretationen, alles, was mit kultureller und sozialer Identität zu tun hat, nicht naturgegeben, sondern Erscheinung und Produkt eines sozialen und kulturellen Konstruktionsprozesses ist. Die Queer-Theorie kritisiert außerdem an der traditionellen Wissenschaft, die das Bild einer homogenen, allumfassend erfahr- und erklärbaren Welt zeichnet, die Objektivität und Universalität vor allem in den Naturwissenschaften postuliert (Perko 2006: 4ff). Das oben kurz skizzierte Identitätsverständnis geht davon aus, dass keine Identität natürlich oder authentisch ist.⁷⁵ Judith Butler und andere Queer-TheoretikerInnen fanden heraus, dass geschlechtliche und sexuelle Identitäten in komplexen Prozessen konstruiert sind. Hier kann man von einem mit Queer einhergehenden Perspektivenwechsel reden. Geschlechtliche und sexuelle Identitäten sind als eine von uns allen ständig performativ hergestellte Inszenierung zu verstehen, d.h. wir alle beziehen uns auf in gesellschaftlichen Kontext eingebettete Konzepte und Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit. Dabei geschieht in diesem Prozess eine permanente Verschiebung, weil wir dem Idealbild nicht entsprechen können und somit immer nur Kopien eines Originals sind, das es so nie gab (Butler 2006 nach Bauer 1999).

"Queer ist eine Verschiebung der Analyse der modernen Konstruktion von Geschlecht und Sexualität. Diese werden als Effekte bestimmter moderner Bezeichnungs-, Regulierungs- und Normalisierungsverfahren begriffen, d.h. sie gehen Kultur nicht voraus (was implizierte, dass sie in dieser lediglich geformt würden), sondern sind gleichursprünglich mit ihr" (Hark 2004: 104).

Durch die Queer-Theorie wurde die bisher in den Analysen zu Geschlechterfragen vernachlässigte analytische Kategorie Sexualität als von dem Geschlecht zu unterscheidende Kategorie eingeführt. Vorher konnten bestimmte Phänomene nicht zufrieden stellend erklären. Da Geschlecht und Sexualität diskursiv und politisch hergestellte Kategorien sind, sind sie auch nur kontextgebunden zu verstehen. „Queere“ und heterosexuelle Identitäten sind ebenso Produkte derselben Ausschlussmechanismen, die innerhalb der Queer-Bewegungen und -Theorien gültig sind. Die Queer-Theorie fordert damit Reflexivität auch innerhalb der eigenen Diskurse und Theorien, durch die neue Ausschlüsse produziert werden können (Hark 104ff). Auch wies Perko auf die Verschränkung von geschlechtlicher und sexueller Identität bei der Formierung von Identitäten hin. Sie möchte damit betonen, dass die Formierung sexueller Identität nicht nur bei Lesben und Schwulen, sondern auch bei heteronormativ orientierten Menschen performativ hergestellt werden muss.

Andere identitätsrelevante Formierungs- und Normierungsprozesse sollen ebenfalls unbedingt in die Queer-Theorie mit einbezogen werden, weil die Konstruktion von Identitäten ebenfalls ethnisch- und klassenspezifisch usw. ist. Neben der häufigen Vernachlässigung anderer Achsen von Hierarchien werden in den Analysen die Lebenssituation und Identität der sogenannten Transgendered nicht gebührend reflektiert (Bauer 1999). In der letzten Zeit beschäftigt sich die Queer-Theorie nicht nur mit der Dekonstruktion von Sexualität, sondern in einem engen Zusammenhang mit Geschlechtern und Geschlechterrollen und den damit verbundenen Aspekten der Kultur, womit jedoch vor allem Ausbeutungsverhältnisse kritisch thematisiert werden.

Analysen innerhalb der Queer-Theorie positionieren sich häufig kritisch gesellschaftlicher Ungleichheit gegenüber. Sie beanspruchen für alle gleiche politische Rechte, Gerechtigkeit sowie gleichen Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen. Sie stellen Machthierarchien radikal infrage und beschäftigen sich mit den Fragen nach Herrschafts- und Gewaltverhältnissen. Theorie, Kunst und Kultur sind verschiedene Formen der queer-politischen Praxis. Verschiedene VertreterInnen haben unterschiedliche Vorstellungen, wie offen Pluralität als existierende Vielfalt menschlichen

⁷⁵ Diese Denkbewegung geht u.a. auf de Saussure und Derrida zurück.

Seins und menschlicher Lebensweisen gedacht wird. Für die Queer-Theorie ist es von entscheidender Bedeutung, dass der Fokus ebenfalls auf Normen und Zwangsmechanismen innerhalb der Queer community angewendet wird, bzw. auf Subkultur-spezifische, eigene Normen (Bauer 1999). Die Bedeutung dieser Normen für die Theoriebildung, gesellschaftliche und Subkultur- Vorstellungen, Vorurteile, Diskriminierungen sowie die Entstehung von Gewalt gegen Mitglieder unterprivilegierter Gruppen, usw. wird Gegenstand der Wissenschaft, im Kontext emanzipatorischer Bestrebungen. Darüber hinaus ist die Untersuchung der komplexen Verschränkungen dieser Normen und die Bedeutung für den Einzelnen und Gruppen von Menschen notwendig, um der Komplexität der Herstellung von Kategorien wie Mann und Frau und Identitäten gerecht werden zu können; es hat sich gezeigt, dass verzerrte Ergebnisse zu Tage treten, wenn die Kategorie „Rasse“ nicht in die Analyse von Geschlecht und Sexualität miteinbezogen wird, da die Kategorien von Geschlecht immer auch kultur-, klassen- und "Rassen"-spezifisch usw. sind (ebd.). Da es sich hier um eine Theoriebildung in Zusammenhang mit einer politischen Emanzipationsbewegung handelt, nimmt auch die Bewertung von politischen Strategien vor dem Hintergrund der Ausschlussmechanismen eine wichtige Stellung ein. Ein wichtiger Bereich der Queer-Theorie stellt die Erforschung der Konstruktion kollektiver und individueller Identitäten dar, um die Entstehungsprozesse zu verstehen. Vielversprechend ist es in diesem Zusammenhang auch, die Historizität und kulturelle Spezifität von Kategorien und Normierungen zu untersuchen (ebd.).

Solche Auseinandersetzung greift Gudrun Perko auf, richtet den Blick auf Strukturen und Mechanismen einer mit Identität operierenden Ordnung und stellt die plural-queere Variante affirmativ vor. Sie verwendet „Queer“ als politisch-strategischen Überbegriff für alle, die der gesellschaftlich herrschenden Norm nicht entsprechen können/wollen, wie z.B. Transgender etc. unterschiedlichster kultureller Herkünfte, Religionen, Hautfarben etc., die Nicht-Identitäten, Trans-Identitäten, Nicht-Normativitäten etc. leben und sich als queer bezeichnen. Sie legt ihr Augenmerk auf die plural-queere Variante, die den größtmöglichen Handlungsspielraum für Menschen bietet. Vor diesem Hintergrund skizziert Perko Queer-Theorien als spezifische Geschlechtertheorien, gesellschaftskritische Theorien, Diversity- und Pluralitätstheorien, die nicht nur eindeutigen Identitätskonzepten und Identitätspolitiken gegenüber stehen, sondern im ethischen und politischen Sinne für einen anderen Umgang miteinander plädieren. Hierbei sollen gleichberechtigte Anerkennung der Differenzen in allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens sowohl in theoretischen Entwürfen als auch in politischem Handeln, das keinem Identitätsbegriff geschuldet ist, verwirklicht werden (Perko 2006: 5f).⁷⁶

Vorerst stellt Perko anhand des Gebrauchs des Begriffs Queer eine analytische Einteilung von Queer-Theorien im deutschsprachigen Kontext in drei Varianten heraus. Diese sind die (feministisch-)lesbisch-schwul-queere Variante, die lesbisch-bi-schwul-transgender-queere Variante und die plural-queere Variante. Perko erweitert damit die Queer-Theorie um die plural-queere Variante. Diese Varianten drücken unterschiedliche Auffassungen von Lebensweisen aus. Sie erläutert exemplarisch, welche Kritiken mit welchem Hintergrund Queer -Theorien in ihrer pluralen Variante öffentlich machen, welche Alternativen sie darstellen und welche Bedeutungen jene Ansätze haben.

Perko zeigt zwischen den drei Varianten neben den fließenden Übergängen die zentrale Differenzlinie in der Analyse auf, wer mit Queer bezeichnet wird oder nicht. Sowohl die inhaltlichen Orientierungen als auch die Zugehörigkeitsfrage sind ihrer Meinung nach davon abhängig. Die

⁷⁶ Eine ausführliche Besprechung zu Queer-Theorien findet sich in Perko 2005. Hier werden Queer-Theorien affirmativ und kritisch reflektiert.

inhaltlichen Auseinandersetzungen überschneiden sich insgesamt in dem Versuch, nicht-normative Lebensweisen so zu etablieren, dass sie gesellschaftliche Anerkennung finden. Doch unterscheiden sich die drei Varianten in der Identitätsfrage und Anerkennungsfrage der Differenzen. Die erste Variante tendiert dazu, Differenzen zum gesellschaftlich normativ gesetzten Mainstream als lesbisch oder schwul zu denken. Die zweite Variante erweitert dieses Denken um bisexuell und transgender. Die dritte Variante denkt Differenzen noch differenter und versucht, Identitätspolitik umfassender zugunsten des Modells der Pluralität zu dekonstruieren. Das wesentliche Anliegen letzterer Variante ist, nicht nur die Selbstbezeichnung Queer für sich als einen Überbegriff zu wählen, sondern Queer als politische und theoretische Richtung gegen kategoriale und identitätspolitische Bestimmungen zugunsten eines Pluralitätsmodells zu dekonstruieren und die Uneindeutigkeit und Unbestimmtheit zu beanspruchen. Die Offenheit der plural-queeren Variante zeigt sich auch in der Vielfältigkeit der Selbstdefinitionen, d.h. Begriffe wie Transgender, Cyborgs, Transfemme etc.. Sie werden vor allem nicht von allen gleichermaßen definiert. Perko weist darauf hin, dass die praktische Umsetzung von Queer-Theorien in ihrer pluralen Form am Schwierigsten ist. Demzufolge stellt sie die jeweiligen (Gruppen-)Identitätsmarkierungen radikal infrage und lässt fließende Übergänge und Uneindeutigkeiten bestehen. Darüber hinaus nimmt sie keine Existenzform, keine Lebensweise und Selbstdefinition als unmöglich an. Daher birgt die Queer-Theorie ihrer Ansicht nach die Möglichkeit, der Pluralität auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens demokratisch Raum zu eröffnen und damit den größtmöglichen Handlungsspielraum anzubieten (ebd. 6f).

9.6.2 Kritiken und Alternativen des plural-queeren Ansatzes

Da mir Perkos Queer-Theorie in ihrer pluralen Variante für die Fragestellung dieser Arbeit wichtig erscheint, gehe ich im Folgenden auf diese Variante etwas ausführlicher ein. Mit der Kritik an der Heteronormativität der Queer-Theorien in ihrer pluralen Variante werden essentialistische Vorstellungen in diesem Kontext zugunsten der Geschlechtervielfältigkeit dekonstruiert. „Sex und gender“ sowie Heterosexualität werden in Anlehnung an Butler als diskursiv hergestellte soziale und kulturelle Konstrukte entlarvt und Geschlecht wird als eine sich verändernde Variable gedacht. Diese geschieht durch die Macht der Diskurse in permanenter Wiederholung. Dafür wird der Butler'scher Begriff der *Performativität* verwendet (Perko 2006: 8f).

Queer-Theorien in der pluralen Variante fokussieren eher jene Schnittstellen vom biologischen Geschlecht, von sozialem Geschlecht und von Begehren und untersuchen Wirkungsweisen von Queerness selbst. Sie beschreiben Lebensmodelle, die Brüche im vermeintlich stabilen Verhältnis zwischen Geschlecht und sexuellem Begehren aufweisen. Die Plurisexualität und deren gesellschaftliche Anerkennung innerhalb der Queer-Theorien werden als wichtig erachtet (Perko 2006: 6f, vgl. Voss 2005).

„Queer -Theorien bringen die Vielfalt verschiedener menschlicher Existenzformen, die geschlechtliche Variabilität und seine mannigfaltigen Variationen mit ihren jeweiligen Selbstdefinitionen ins öffentliche Bewusstsein und beziehen sich dabei zu Recht auf existierende menschliche Seins- und Lebensweisen, die es nicht nur seit den Queer -Theorien gibt. [...] Sprechen sich Queer -Theorien für die Wahrnehmung und Anerkennung der Vielfältigkeit von Menschen aus, so liegt ihre positive Bedeutung darin, politische Gleichheit für Menschen in ihren unterschiedlichen Seins- und Daseinsformen zu fordern, ohne Differenzen auszulöschen und ohne eine politisch-ethische Bewertung dieser vorzunehmen. [...] Dass diese Forderung um Anerkennung und Gleichheit bei Anerkennung von Differenzen keinem Laissez-faire-Prinzip geschuldet ist, wurde mit dem Verweis auf den Rekurs auf Menschenrechte und Gerechtigkeit bereits formuliert“ (ebd. 8).

Der begrenzte Blick auf „sex und gender“ wird von Queer-Theorien in der pluralen Variante kritisiert und diese Kategorien werden mit anderen im deutschsprachigen Raum vernachlässigten gesellschaftlichen Kategorien wie Hautfarbe, Kultur, kulturelle Herkunft etc. verknüpft. Analysen der *Black-Queer-Studien* und *Queers of Colour* konfrontieren vehement mit Fragen, die über die

bloße Kategorie „Sex/Gender“ hinausgehen. Es wird behauptet, dass Queer nur eine marginalisierte Kategorie darstellt. Sex/Gender, die zur Basis des „Widerstandes“ erklärt wird, greift aber die Struktur des dominanten von Weißen geführten Diskurses nicht an. Nach Queer-Theorien gibt es mehrere Diskriminierungsmerkmale, die nicht hierarchisch geordnet werden können. Viele Menschen werden diskriminiert und mit Gewalt konfrontiert, weil sie der gesellschaftlichen Norm gemäß einer oder mehrerer der oben genannten Kategorien nicht entsprechen. Der plural-queere Ansatz stellt als eine Richtung von Queer-Theorien dagegen eine Alternative dar, die mehrere andere Kategorien einbezieht, über die der gesellschaftliche Status eines Menschen bestimmt wird. Es wird für die Abschaffung der Hierarchien, für die gleichberechtigte Anerkennung aller Menschen, für die gleichen Rechte, für die gleichen Möglichkeiten und für den gleichberechtigten Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen plädiert (ebd. 8f, vgl. u.a. Voss 2005, El-Tayeb 2003 und 2007, Eggers et al. 2005, Castro Varela & Gutiérrez Rodríguez 2000, Ferreira 2002).

Zuletzt kritisieren Queer-Theorien in ihrer pluralen Variante ausschließende und ausgrenzende Identitätspolitik als Strukturen und Mechanismen. Es ist von Bedeutung, dass Queer -Theorien den Blick auf Grundstrukturen und Wurzeln einer mit Identität operierenden Ordnung richten, und Kritik gegen alle eindeutigen und vermeintlich natürlichen Identitäten und Identitätspolitik formulieren. Da es „das Subjekt als eine mit sich selbst identische Einheit“ (zit. nach Butler 1995: 316 in Perko 2006: 8) nicht gibt, versuchen Queer-Theorien, kategoriale und identitätspolitische Einschränkungen zu überschreiten. Sie zeigen Identität als gesellschaftliches Konstrukt. Das Subjekt wird in seiner Mehrdimensionalität, Unbestimmtheit, Unabgeschlossenheit und in seinen vielschichtigen Dimensionen verstanden.

„Der Queere Ansatz definiert das Subjekt als ein sich Entwerfendes, ein Projekt, das nicht zum Stillstand kommt, sich nicht zufrieden gibt, das stets auch den „Diskurs des Anderen“ in sich birgt. In Anlehnung an verschiedene Theorierichtungen zeigen sich in queeren Ansätzen die Kategorien Sex/Gender, Hautfarbe, Kultur, Rollen, Ethnizität, Religionen, Gemeinschaften etc. nicht nur als Identitätsmix, sondern führen Konzepten der Trans-, Cross-, Nicht-Identität etc. zur Aufhebung aller eindeutigen und vermeintlich natürlichen Identitäten. Gegen eine Gruppenkonstituierung, die im identitätspolitischen Denken bestimmte Menschen einschließt und andere ausgrenzt, setzt die plural-queere Variante die Möglichkeit der Teilnahme jener, die teilnehmen wollen, mit dem Hauptaugenmerk der Selbstbestimmung: d.h. es wird nicht bestimmt, wer Queer ist und es wird nicht eingegrenzt oder beschränkt, wer berechtigt wäre, sich Queer zu nennen. Auf der Ebene des Handelns gilt demgemäß, dass Menschen sich für die Rechte von Queers einsetzen können, wenn sie es wollen, das Queer-Sein also nicht als identitäre Voraussetzung angesehen wird, und umgekehrt, dass Queers sich nicht nur für „Queere Belange“ einsetzen“ (Perko 2006: 9).

Aus der Sicht Perkos bleiben Menschen dieser Vorstellung zufolge ohne einen sie verbindenden Identitätsbegriff handlungsfähig. Denn die Dekonstruktion von Identität bedeutet keine Dekonstruktion von Politik. Die Handelnden stellen so „weder eine ontologische noch eine epistemologische Grundlage für ‚Einheit‘ dar“ (Gürses 2004: 151). „Keine_r gleicht dem anderen, weder in der Motivation noch der Intention des Handelns, weder in der Art und Weise des Handelns noch in der Art und Weise der Reflexion darüber“ (ebd. 151f). Perko hebt dies als positive Bedeutung der plural-queeren Ansätze hervor:

„Damit richtet sich die plural-queere Variante gegen Ungerechtigkeiten und gegen Separatismus und widersteht so am ehesten der Gefahr, selbst Strukturen von Ausgrenzung als auch die Mechanismen der Reproduktion dieser Strukturen zu wiederholen, in die neue Denkrichtungen und politische Praxen trotz Suche nach Alternativen zu Herrschaftsstrukturen und -verhältnissen immer wieder geraten sind und geraten“ (Perko 2006: 9).

Mit so einer Haltung, gegen jede Art des Identitätspolitischen und gegen jede Art des Ausschlusses forcieren Queer-Theorien in ihrer pluralen Version ohne einen kollektiven Namen eine politische Partizipation. Wie bereits oben erwähnt skizziert Perko die plural-queere Variante

- als „spezifische Geschlechtertheorien“, die für die Anerkennung einer Geschlechtervielfalt plädieren;

- als „spezifische gesellschaftskritische Theorien“, die Heteronormativität und eindeutige Identitätspolitik öffentlich kritisieren und sich mit Machtfragen und -diskursen aus der Perspektive der Selbstbestimmung auseinandersetzen und damit das Pluralitätsmodell verstärken;
- als „spezifische Pluralitätstheorien“, die die existierende Vielfalt menschlichen Seins zu Gunsten der Demokratie anerkennen und sich auf die Kategorien Ambiguität, Mehrdimensionalität, Unbestimmtheit und Unabgeschlossenheit fokussieren;
- als „spezifische Diversity-Theorien“, die für die Analyse von Diskriminierung in der Verknüpfung der Kategorien Sex/Gender, Hautfarbe, Kultur, kulturelle Herkunft, Religion, Alter, sexuelle Orientierung und körperliche Verfasstheit zugunsten der Chancengleichheit für alle plädieren (ebd. 9).

Perkos theoretische Skizze der plural-queere Variante in dieser Form betrachte ich für die Forschung der Pluralität und Umgang mit der Pluralität als einen wichtigen theoretischen Schritt und Erweiterung. Die plural-queere Variante engagiert sich im Allgemeinen für das Pluralitätsmodell, das eindeutige Identitätspolitik aufbricht und die existierende Vielfalt menschlichen Seins sowie ihre Gleichheit und absolute Verschiedenheit anerkennt und charakterisiert. Pluralität bedeutet hier nicht beliebige neoliberale Subjektivität. Plural-queere Variante tolerieren auch nicht alles. Es ist wichtig zu betonen, dass sie sich stark gegen ökonomische, politische oder soziale Ungleichheiten positionieren. Sie lehnen auch bei gleichberechtigter Anerkennung die Maßstäbe ab, die bestimmen, wer normaler Mensch ist oder nicht, wessen Identität/Nicht-Identität und Geschichte ins gesellschaftliche Mainstream institutionalisierter Identität passt oder nicht. Dadurch grenzen sie sich so von intendierten Identitätspolitik ab, die homogene Ordnungen aufrechterhalten möchten, die den einen nützen, den anderen dabei schaden. Die Nutznießenden vertreten immer die bestehende Ordnung, die ihre eigene Identität und ihre vererbten und tradierten eigenen materiellen, politischen und symbolischen Privilegien stärken und absichern. Darüber hinaus festigt die nicht gleichberechtigte Anerkennung der Pluralität die Homogenität, die nur für wenige Privilegien sichert, andere jedoch davon ausgrenzt (ebd. 10f).

Zuletzt möchte ich den wichtigen Vorschlag von Bauer erwähnen, dass queerer Aktivismus und die Queer-Theorie nicht voneinander getrennt gedacht werden sollen. Queer-Theorie dient vor allem zu emanzipatorischen Zwecken, was sicherlich eine Stärke dieser Theorie ist. Eine weitere Stärke ist die Komplexität der Analyse, weil die Beachtung der Verschränkungen von Kategorien sowie der Fokus auf Normierungsprozesse und Ausschlussmechanismen nicht nur innerhalb hegemonialer Diskurse und Zusammenhänge, sondern auch innerhalb eigener Diskurse und Subkulturen stattfinden (Bauer 1999, vgl. u.a. Voss 2005, El-Tayeb 2003 und 2007, Eggers et al. 2005, Castro Varela & Gutiérrez Rodríguez 2000, Ferreira 2002, Perko. & Czollek 2004).

9.7 Sozialpsychologische Perspektive zur Identitätsarbeit

Angesichts des gegenwärtigen, bereits oben ausführlich beschriebenen, gesellschaftlichen Wandels, der durch die Prozesse zunehmender Individualisierung und Globalisierung gekennzeichnet ist und in der Fragestellung der Erklärungsansätze zu den Subjektkonstruktionen von sozialwissenschaftlicher Theoriebildung, sind Subjektdiskurse immer aktuell. Die Identitätsforschung zeigt in den vergangenen Jahren eine reflexive Weiterentwicklung. Durch „die Dekonstruktion grundlegender Koordinaten modernen Selbstverständnisses“ werden „Vorstellungen von Einheit, Kontinuität, Kohärenz, an Entwicklungslogik oder Fortschritt orientierte Identitätskonstrukte“ zunehmend abgelehnt. Stattdessen wird Identitätsbildung unter den zentralen Merkmalen für die Erfahrungen in der Gegenwart wie Kontingenz, Diskontinuität, Fragmentierung,

Bruch, Zerstreuung, Reflexivität oder Übergänge gedacht (Keupp 2006a: 10ff). Demnach versteht Keupp Identität, wie folgend, als einen dynamischen Prozess und projektartig:

„Identität bezeichnet ja den Selbstpositionierungsprozeß der Subjekte, bezogen auf den soziokulturellen Rahmen ihrer Lebenswelt. ...Identität wird deshalb auch nicht mehr als Entstehung eines stabilen inneren Kerns thematisiert, sondern als ein Prozeßgeschehen beständiger "alltäglicher Identitätsarbeit", als permanente Passungsarbeit zwischen inneren und äußeren Welten. Die Vorstellung von Identität als einer fortschreitenden und abschließbaren Kapitalbildung wird zunehmend abgelöst durch die Idee, daß es bei Identität um Projektentwürfe geht oder um die Abfolge von Projekten, wahrscheinlich sogar um die gleichzeitige Verfolgung unterschiedlicher und teilweise widersprüchlicher Projekte“ (ebd. 12).

Reflexive Sozialpsychologie begreift das Subjekt als soziales Wesen, das in seinem Denken, Fühlen, Handeln von der spezifischen Kultur, von der Position in der Sozialstruktur und der Geschichte geprägt ist. Außerdem wird das Subjekt nicht als Naturgegebenheit betrachtet. Die theoretischen Ansätze, auf denen sie aufbaut, sind u.a. die psychoanalytische Sozialpsychologie, der Symbolische Interaktionismus, die Kritische Theorie, die Zivilisationstheorien und die feministische Theorien (ebd. 11). Im Folgenden werde ich vorwiegend auf die empirisch und theoretisch begründeten Antworten des Münchner Sozialpsychologen Keupp und seiner Forschungsgruppe auf die Fragen „Welche Identitätskonstruktionen werden in einer spätmodernen Gesellschaft notwendig?“ „Wie sieht Identitätsarbeit heute aus?“ mit anderen Worten auf Subjektdiskurse eingehen.

Im dem von den Autoren Keupp und Hohl herausgegebenen Buch „Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne,“ (Keupp & Hohl 2006) wird der Frage nachgegangen wie sich unterschiedliche, sozialwissenschaftliche Subjekttheorien und aktuelle, gesellschaftliche Strukturveränderungen in die Theoriebildung einbeziehen lassen und zum Anlass für Veränderungen ihrer jeweiligen Subjektkonzeptionen werden. Ihr Anliegen ist es, die wichtigsten theoretischen Perspektiven zur (Re-)Konzeptionalisierung des Subjekts in den Sozialwissenschaften und vor allem in den gegenwärtigen, deutschsprachigen Sozialwissenschaften übergreifend darzustellen, zu bilanzieren und so einen kritischen Beitrag zu Subjektdiskursen zu initiieren. Sie kamen zu einem pluralen Spektrum höchst unterschiedlicher Antworten auf diese Fragen. Die Autoren stellen fest, dass die reflexive Moderne, anstatt einer normativen Erwartung einer dauerhaft gelingenden Subjekt-Struktur-Synchronisation doch von der Annahme eines durchgängigen Prozesses der reflexiven Individualisierung geprägt ist. Ihre Meinung nach müssen die Subjekte in einem zunehmenden gesellschaftlichen Erosionsprozess beziehungsweise Feisetzungsprozess, die zu der eigenen Lebensorganisation „passenden“ sozialen Muster selbst entwickeln (Keupp & Hohl 2006: 7ff.). Zu Recht plädieren sie jenseits herkömmlicher Denkmuster von „modern“ versus „traditional“ für die Idee pluraler Modernitäten und Rationalitäten, weil sich die Strukturmerkmale von Gesellschaften des 21. Jahrhunderts mit dem bisherigen Modell nicht mehr hinreichend erfassen lassen.

„Unter den Bedingungen der modernisierten bzw. reflexiven Moderne ist eine Veränderung nicht nur der institutionellen Strukturen, sondern auch der Handlungs- und Subjektkonzeptionen zu erwarten. Wie diese Veränderungen aussehen, ist umstritten, aber ein Subjektkonzept, in dessen Zentrum das moderne, autonome „Kernsubjekt“ steht, reicht zur Erklärung der Phänomene reflexiver Modernisierung auf der Akteursebene sicher nicht mehr aus“ (ebd. 9).

Durch den Wertewandel, die radikale Enttraditionalisierung und das Leben in der Wissens-, Risiko- Ungleichheits-, Zivil-, Einwanderungs-, Erlebnis- und Netzwerkgesellschaft machen Subjekte, nach Ansicht von Keupp, eine verallgemeinerbare Erfahrung von „ontologischer Bodenlosigkeit“ (Keupp 2007a: 14f), d.h. von dem Verlust von unstrittig akzeptierten Lebenskonzepten, übernehmbaren Identitätsmustern und normativen Koordinaten durch. Diese Grunderfahrung kann für viele eine Ambivalenzerfahrung bedeuten. Einerseits müssen freigesetzte Subjekte fast ohne gesellschaftliche Vorgaben ihr eigenes Leben entwerfen. Andererseits sind oft die Voraussetzungen für die Realisierung dieser Chancen, wie materielle, soziale und psychische

Ressourcen nicht vorhanden. Dadurch wird die notwendige Selbstgestaltungsaufgabe ambivalent. Keupp empfindet die Selbstgestaltungsaufforderung ohne Zugang zu den erforderlichen Ressourcen als etwas Zynisches. Er behauptet, dass die Freisetzung für viele Menschen eine Chance aber gleichzeitig auch einen Verlust, Unübersichtlichkeit, Orientierungslosigkeit und Diffusität bedeuten kann und die Menschen sogar sich mit allen Mitteln ihr „gewohntes Gehäuse“ (ebd.) zu erhalten versuchen. Selbstgestaltung wird seiner Ansicht nach zunehmend unter veränderten Gesellschaftsstrukturen zu einer Pflicht.

„Subjekte in einer individualisierten und globalisierten Gesellschaft können in ihren Identitätsentwürfen nicht mehr problemlos auf kulturell abgesicherte biographische Schnittmuster zurückgreifen. In diesem Prozess stecken ungeheure Potentiale für selbstbestimmte Gestaltungsräume, aber auch für die leidvolle Erfahrung des Scheiterns (Keupp 2008f: 2).

Ein gelungenes Leben oder eine erfolgreiche Identitätsbildung soll heute anders gedacht werden, so Keupp (Keupp 2007j: 14f). Es ist die Rede von der „Chamäleon-Identität“ (ebd.). „Die postmodernen Ängste beziehen sich eher auf das Festgelegtwerden“ (ebd.). Die Münchner Forschungsgruppe unter der Leitung Keupps ging von der Frage aus, wie die aktuelle Identitätsarbeit definiert werden soll und basierend auf Alltagserfahrungen nahmen sie an, dass von den einzelnen Personen eine hohe Eigenleistung bei diesem Prozess der konstruktiven Selbstverortung zu erbringen ist. Keupp gibt in Folgenden eine thesenartige Antwort auf diese Frage:

„Im Zentrum der Anforderungen für eine gelingende Lebensbewältigung stehen die Fähigkeiten zur Selbstorganisation, zur Verknüpfung von Ansprüchen auf ein gutes und authentisches Leben mit den gegebenen Ressourcen und letztlich die innere Selbstschöpfung von Lebenssinn. Das alles findet natürlich in einem mehr oder weniger förderlichen soziokulturellen Rahmen statt, der aber die individuelle Konstruktion dieser inneren Gestalt nie ganz abnehmen kann. (...) Gerade in einer Phase gesellschaftlicher Modernisierung, wie wir sie gegenwärtig erleben, ist eine selbstbestimmte „Politik der Lebensführung“ unabdingbar“ (Keupp 2008d: 16)

Es wird darüber hinaus als notwendig betrachtet, dass Subjekte Erfahrungsfragmente in einen für sie sinnhaften Zusammenhang bringen müssen. Keupp nennt diese individuelle Verknüpfungsarbeit „Identitätsarbeit“ und ihre Typik drückt er mit der Metapher „Patchwork“ aus. Denn er ging davon aus, dass Menschen in ihren Identitätsmustern aus den Erfahrungsmaterialien ihres Alltags patchworkartige Gebilde fertigen und diese sind das Resultat der schöpferischen Möglichkeiten der Subjekte. Damit lenkt er die Aufmerksamkeit auf die aktive und oft sehr kreative Eigenleistung der Subjekte bei der Arbeit an ihrer Identität. Darüber hinaus interessierte ihn der Herstellungsprozess selbst. Das Konzept der „Patchworkidentität“ wurde trotz breiter Anerkennung, sowohl von Ideologieproduzenten marktradikaler Neoliberaler, als auch von Kritikern, die uns die Konstruktion einer geschmeidigen Affirmationsfigur unterstellen, die sich mit dem globalisierten Netzwerkkapitalismus arrangiert hätte und das allseits flexible Subjekt repräsentieren würde, als ein normatives Modell kritisiert (Keupp 2008f: 6f). Keupps folgende These über Identitätsarbeit bezieht sich genau darauf:

„Identitätsarbeit hat als Bedingung und als Ziel die Schaffung von Lebenskohärenz. In früheren gesellschaftlichen Epochen war die Bereitschaft zur Übernahme vorgefertigter Identitätspakete das zentrale Kriterium für Lebensbewältigung. Heute kommt es auf die individuelle Passungs- und Identitätsarbeit an, also auf die Fähigkeit zur Selbstorganisation, zum „Selbsttätigwerden“ oder zur „Selbsteinbettung“. In Projekten bürgerschaftlichen Engagements wird diese Fähigkeit gebraucht und zugleich gefördert. Das Gelingen dieser Identitätsarbeit bemisst sich für das Subjekt von Innen an dem Kriterium der Authentizität und von Außen am Kriterium der Anerkennung“ (Keupp 2008d: 17).

Die Forschergruppe fand darüber hinaus heraus, dass Identitätsarbeit eine innere und äußere Dimension hat. Die Dimension der Passungs- und Verknüpfungsarbeit ist eher nach außen gerichtet. Dabei betrachten sie wesentlich die Aufrechterhaltung von Handlungsfähigkeit, von Anerkennung und Integration. Die Dimension der subjektiven Verknüpfung der verschiedenen Bezüge zur Konstruktion von Kohärenz und Selbstanerkennung, für das Gefühl von Authentizität und Sinnhaftigkeit ist eher nach „innen“ gerichtet. In Modell „Identitätsarbeit als Patchworking“

(Keupp et al. 2002) lässt sich der innere Zusammenhang der genannten Prozesse darstellen. „Kohärenz und Authentizität, Anerkennung und Handlungsfähigkeit“ sind nach Meinung der Forscher existenziell wichtige Formen alltäglicher Identitätsarbeit. Gleichzeitig bezeichnen sie sie als wichtige Indizien für eine „gelingene Identität“. Keupp behauptet, dass Untersuchungen hinreichend zeigen, dass viele der neuen Anforderung an die individuelle und kollektive Identitätsarbeit längst in das „neue Sozialbewusstsein“ der Menschen eingedrungen sind. Das Leben im Beziehungsnetzwerk und die Prozesse der Selbsteinbettung sind zur Selbstverständlichkeit geworden, so Keupp. Er plädiert aber für die Zukunft, dass Staat mehr Handlungsspielräume und verlässliche Ressourcen“ schaffen soll (Keupp 2008f: 7ff.). Heiner Keupp und seine Forschergruppe setzen sich, in ihrem empirisch fundierten Buch „Identitätskonstruktionen“ (2004), schon mit der Frage auseinander, wie heute Identität geschaffen wird und wie der neue globale Kapitalismus, dessen Grundriss sich unter den Bedingungen der Individualisierung und Pluralisierung dramatisch veränderten sozialen Welt, die Identitätsarbeit der Subjekte verwandelt und knüpfen diesbezüglich an den Gedanken der Enttraditionalisierung an. In Anlehnung an das „salutogenetische Modell“ nach Antonovsky hinterfragen sie auch die Bedeutung dessen Kohärenzsinn in der Postmoderne kritisch und untersuchen den Zusammenhang von Identität und Anerkennung, wie auch die notwendigen Ressourcen für eine gelingende Identitätsarbeit. Wichtig ist dabei zu erwähnen, dass sie bei der Identitätsbildung „die Bedeutung psychosozialer Ressourcen für die Gewinnung einer souveränen Selbstdefinition, die aus einer Verknüpfung von oft widersprüchlichen Selbsterfahrungen entstehen kann, und Anerkennungsdimension als wichtige Voraussetzungen ins Zentrum stellten (Keupp 2006a: 11f). Sie zeigen auf, wie von den Subjekten die Identitätsbausteine, die sich auf Arbeit, Liebe, soziale Beziehungen und kulturelle Verortung beziehen, zu dem Patchwork einer passförmigen Identitätskonstruktion verknüpft werden, das sie handlungsfähig macht. Daraus folgern sie, dass die Identitätsbildung in der Spätmoderne eine aktive Leistung der Subjekte ist, die als riskante Chance angesehen werden kann. Patchwork-Identitäten sind geprägt durch „riskante Chancen bei prekären Ressourcen“ und Patchworker, zu denen vor allem die jüngere Generation zählt, müssen sich permanent und hochflexibel auf neue Lebenssituationen einstellen (Keupp 2005: 13ff.).

9.8 Was ist notwendig für ein gelingendes Miteinander und Identitätsarbeit heute?

9.8.1 Neuere Ansätze zur Forschung der sozialen Ungleichheit

Die Formen und Wirkungen sozialer Ungleichheit werden in den letzten Jahrzehnten kontrovers diskutiert. Auch machen Individualisierungsprozesse, die Ausdifferenzierung von Lebenslagen, die Auflösung traditioneller Milieus, der Umbau von Differenzen und Lebensstilen es notwendig, das Ungleichheitsproblem auf eine neue, mehrdimensionale Weise zu betrachten. Dabei ist zu beachten, dass die Erscheinungsformen, der subjektiv entworfenen und öffentlich produzierten Bilder, sowie die Legitimierung sozialer Ungleichheit national sehr unterschiedlich ausgeprägt sind. Zudem sind eine Entgrenzung sozialer Ungleichheit, eine Veränderung nationaler Ungleichheitssysteme durch neue transnationale Relationsgefüge und - im globalen Maßstab betrachtet- neue Formen der Dependenz oder der Exklusion zu beobachten. Das schließt die wissenssoziologische Methodenkritik ebenso ein, wie die Analyse der Parameter amtlicher Statistik, in der sich einerseits traditionelle Ungleichheitsbilder perpetuieren, andererseits fundamentale Ungleichheitsstrukturen systematisch unsichtbar gemacht werden (Kaltmeier 2004: 3).

„Was in dem einen kulturellen Kontext als belanglose Differenz erlebt wird, kann in einem anderen Zusammenhang als massive Ungleichheit gelten. Ungleichheiten können als gottgewollte Ausdrucksformen einer höheren Gerechtigkeit oder als Konsequenz quasi-natürlicher Differenzen verstanden, als stimulierend ausgelegt, als durch Ausbeutung hergestelltes Unrecht aufgefasst oder als für die eigenen Lebenschancen nur ausschnittshaft relevant empfunden werden“ (ebd. 4.)

Alle sozialen Differenzen sind jedoch, Kaltmeiers Meinung nach, nicht als Ungleichheiten aufzufassen, vielmehr als Variationen, plurale Optionen und Formen einer Vielfalt von Kulturen. Oft werden Ungleichheitspositionen auch in bloße Verschiedenartigkeit umgedeutet. Die „soziale Ungleichheit“ und die „kulturellen Unterschiede“ scheinen für eine Mehrheit der BürgerInnen zunehmend an die Stelle hierarchischer Ungleichheitsfaktoren getreten zu sein. Zumeist sind die biographisch realisierbaren Spielräume für die eigene Lebensführung relevanter als „objektive“ Verteilungsstrukturen. Unter Ungleichheitsgesichtspunkten sind Lebensstile eben nicht nur different, sondern immer auch hierarchisierend zu verstehen. Es zeigt sich bei diesem Thema, trotz aller Freiheitsgrade, nach wie vor eine starke „biographische Determiniertheit“ (ebd.). Auch die ökonomische Stellung, Geschlecht oder ethnische Zugehörigkeit, sowie die Bildungsverteilung haben auf ungleiche Konstellationen Einflüsse, welche sich gegenseitig überformen und verstärken können (vgl. ebd. 10).

Darüber hinaus sind nationale Ungleichheitsdiskurse in eine weltgesellschaftliche Perspektive einzubetten. Alle ökonomischen, kulturellen und staatlichen Problemebenen stehen in Beziehung zu transnationalen Phänomenen und zu Intensivierung weltweiter Vernetzung und spiegeln sich noch einmal in der zunehmenden Verdichtung globaler Interdependenzen. Durch das Zusammenwachsen Europas wird das Ungleichheitsthema erneut verschärft. Es ist dies auch ein Feld der Herausbildung neuer Identitätsmuster, so genannter „multiple identity“. Daher plädieren Theoretiker, dass auf allen politischen Ebenen, bis hin zur Kulturpolitik, diese Ungleichheitsstrukturen Gegenstand wissenschaftlichen und politischen Handelns sein sollen. Für die Forschung könnten Ebenen wie Prozesse der Transnationalisierung, globale Ungleichheitsverhältnisse, die Spannung zwischen Strategien der Inklusion und der Exklusion, die Art und Weise der Verarbeitung der Globalität und transnationaler Entwicklungen und auch Migrationsprozessen unterschieden werden. Im kulturellen Bereich stellt sich die Frage nach dem „Eigensinn“ kultureller Muster gegenüber einer medialen Globalität. Auch sind die Trägergruppen transnationaler Sozialräume und -erlebnisse in den Blick zu nehmen, etwa die Differenz von heute, bereits kosmopolitisch lebenden Eliten und Funktionsgruppen auf der einen und der Majorität der Gesellschaftsmitglieder auf der anderen Seite. Interessant zu untersuchen ist schließlich die Frage nach einer „Kulturalisierung“ international existierender und durch das Machtgefälle der Gesellschaften erzeugter Ungleichheiten, also die Vorstellung neuer Konfliktpotentiale aus der Unvereinbarkeit - jedenfalls augenblicklich unlösbar erscheinenden- Konfliktkonstellation zwischen einzelnen Kulturen oder Religionen (ebd. 10ff.).

Globalität führt gleichzeitig zur Entgrenzung sozialer Ungleichheiten und zu neuen Grenzziehungen. Migrationsbewegungen verändern nachhaltig die räumlichen Konfigurationen und schaffen neue Verbindungen, aber auch Bedrohungswahrnehmungen. Jedoch gibt es in Reaktion auf die so erzeugten Globalisierungs-Vernetzungen „von unten“ auch Tendenzen einer Re-Nationalisierung von Ungleichheit. So belegen Abschiebungs- und Green-Card-Diskussionen, dass nationalstaatliche Interessen nach wie vor dominant sein können. Inzwischen mag sich die Eindeutigkeit von Zugehörigkeiten, Maßstäben und Ansprüchen auf verschiedenen Syntheseebenen auflösen, so dass eine neue Uneindeutigkeit der Zurechnung von Ungleichheiten und deren räumlicher Verankerung entsteht. Das hat insbesondere Konsequenzen für eine Internationalisierung der Sozialpolitik, wenn Zugehörigkeiten und Ansprüche ihre Eindeutigkeit verlieren und Verteilungskriterien rechtlich kaum mehr fixierbar erscheinen. Andererseits können

komplexere Formen der Staatsbürgerschaft und dadurch definierte Anspruchs- und Schutzrechte entstehen. Zugleich gibt es einen Wiederaufstieg der Regionen, die vielleicht kompensatorische Überschaubarkeit als kulturelles Muster und politisches Projekt erstreben. „Globalisierung“ ist die bekannteste Formel für die nicht widerspruchsfreie Gleichzeitigkeit von räumlicher Nähe und Ferne, von Einheitlichkeit und Diversität. Aber auch technische Kommunikationsmittel, wie das Internet schaffen eine veränderte Welt, eine Enträumlichung der Kontakte und eine virtuelle Auflösung der Distanzen. Dasselbe gilt für die Zeit, eine neue Gleichzeitigkeit des Weitentfernten entsteht, gleichwohl oft verknüpft mit ungleichen Partizipationschancen. Eine radikalisierte Beschleunigung betrifft auch solche Lebensläufe, die von biographischen Veränderungen und individuellen Karrieren, bis hin zu massiven „Turbulenzen“ bestimmt sind. Es wird sich aber noch zeigen müssen, inwieweit die, durch diese neue Beobachtbarkeit feststellbaren Phänomene tatsächlich selbst als „neu“ anzusehen sind (ebd. 11f).

Vor dem Hintergrund obiger soziologischer Diskurse vertritt Sozialpsychologe Heiner Keupp in diesem Zusammenhang die These, dass die westlichen Industriegesellschaften in den letzten Jahren das Thema der sozialen Ungleichheit total vernachlässigt haben (Keupp 2008a: 4f und auch 2007l). Seiner Meinung nach zeigen aktuelle empirische Befunde die immer noch bestehende, hohe psychosoziale Relevanz dieser Themen. Er unterstreicht aber, dass nicht der objektiv ungleiche Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen aufgehoben ist, sondern sich auf Grund des Aufmerksamkeitsverlustes der Sozialwissenschaften das gesellschaftliche Bewusstsein für diese Ungleichheit verändert hat. Dies sei zurückzuführen auf die zunehmenden Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse. Die nicht mehr absolut notwendigen sozialen Netzwerke von Alltagssolidarität in einem Wohlfahrtsstaat und die vom Arbeitsmarkt geforderte, hohe Mobilität und Flexibilität führen zu einer zunehmenden Individualisierung. Hierzu betont Keupp, dass „diese individualisierende Verkürzung im Widerspruch zu einer wachsenden Ungleichheitsverteilung der materiellen Güter im globalisierten Kapitalismus“ (Keupp 2008a: 4f) steht und es empirische Belege für deren „gesundheitspolitische Relevanz“ gibt. Gesellschaften, in denen die vorhandenen Ressourcen ungerecht verteilt sind, haben epidemiologisch nachgewiesen, die höchsten Morbiditätsraten. Solche Befunde von Entwicklungsprozessen sind für die Forschung, die sich mit Subjektivität beschäftigen, besonders von Bedeutung, so Keupp (ebd. 4f):

„In den enttraditionalisierten Lebensformen entsteht eine neue Unmittelbarkeit von Individuum und Gesellschaft, die Unmittelbarkeit von Krise und Krankheit in dem Sinne, dass gesellschaftliche Krisen als individuelle erscheinen und in ihrer Gesellschaftlichkeit nur noch sehr bedingt und vermittelt wahrgenommen werden können“ (ebd. 5).

In diesem Sinne vertrete ich, in Anlehnung an Keupps These, die Meinung, dass Differenz- und Migrationsforschung, wie auch anderer Sozialwissenschaften, wie Psychologie, Psychotherapie etc. solche Zusammenhänge nicht genügend beachten, Gefahr laufen, die problematische Erfahrungen, wie Differenz- und Migrationserfahrungen der Subjekte ideologisch zu verdoppeln, sowie zu psychologisieren und zu kulturalisieren. Denn es ist immer noch festzustellen, dass die ungleichen Zugänge zu gesellschaftlichen Ressourcen, trotz staatlicher Wohlfahrt gleich geblieben sind und damit auch die ungleichen Bewältigungsmöglichkeiten von Belastungen. Keupp behauptet auch, dass vor allem durch die „ideologische Entsorgung der Klassenfrage“ und durch „kompensatorische Maßnahmen“ der Wohlfahrtstaat die „Ungleichheitsrelationen“ aus dem politischen Bewusstsein und die „Sichtbarkeit von massenhafter Verelendung verdrängt wurden“ (ebd. 5).

Doch es beschäftigen sich Forschungsprojekte seit den 90er Jahren, sowohl in den USA als auch in Deutschland zunehmend wieder mit dem Thema sozialer Ungleichheit und ihren individuellen psychosozialen Konsequenzen. Nach neueren, transkulturell angelegten Studienergebnissen stehen sowohl die makrosozialen Einflüsse und das psychosozialen

Wohlbefinden als auch die gesellschaftlichen Lebensbedingungen und die Persönlichkeitsentwicklung in einem sehr engen Zusammenhang. Keupp weist an dieser Stelle darauf hin, dass der Blick auf unterprivilegierte gesellschaftliche Gruppen einen empirischen Gegenbeweis gegen die postmoderne Annahme der individuellen und unbegrenzten Chancen für Alle liefert. Neuere Gemeindestudien fanden heraus, dass ein erheblicher Anteil der Bevölkerung deutliche Symptome des Demoralisierungssyndroms zeigen. Keupp knüpft diese Befunde an den "Entfremdungsbegriff" an, der seiner Meinung nach geeignet ist, jene Bedingungen genauer zu benennen, die zu passiven Reaktionen auf belastende Lebensereignisse führen, weil die Menschen für sich keinen Sinn für irgendein Engagement sehen (vgl. ebd. 5f). Das Entfremdungsphänomen fasst Keupp, in Anlehnung an Mirowsky & Ross (1989) in den folgenden fünf unterschiedlichen Konstellationen eindrucksvoll zusammen:

„Subjektive Erfahrungen von "Machtlosigkeit", "Selbst-Entfremdung", "Isolation", "Sinnlosigkeit" und "Normverlust" sind ausgeprägter, je weiter wir in der sozialen Hierarchie nach unten gehen. Die Erfahrung von "Ungerechtigkeit" bei der gesellschaftlichen Verteilung von materiellen und symbolischen Gütern, Einfluss und Chancen wird als zweite vermittelnde Größe zwischen sozialer Position und psychosozialer Leiderfahrung eingeführt. Und schließlich wird noch der "Autoritarismus" eingeführt, der in den unteren sozialen Schichten ausgeprägter vorkommt und der mit einer kognitiven und emotionalen Rigidität einhergeht, die bezogen auf die in einer sich rasch wandelnden Gesellschaft geforderten sozialen Kompetenzen zunehmend dysfunktional wird. Das Vertrauen in eine berechenbare Welt, für die man eine adäquate Sozialisation und Ausbildung erworben hat, geht verloren. In einer ängstlich-misstrauischen Grundhaltung erwartet man eine feindliche Welt, die dann auch genauso erfahren wird, als Welt, in der nichts Gutes erwartet werden kann, die ungerecht, ausbeuterisch, gewalttätig und zunehmend fremd erlebt wird und die eigene Lebenssouveränität unterminiert“ (ebd. 6).

Nachvollziehbar weist Keupp darauf hin, dass diese Befunde unterstreichen, wie sozialstrukturelle Begrenzungen souveräne Lebensführung behindern und geeignete gesellschaftliche Strukturreformen für individuelle Bewältigungsstrategien erforderlich sind (ebd. 7). Denn mit den Worten von Keupp „[holt] die Bedeutung der sozioökonomischen Herkunft für die Verteilung von Lebenschancen uns auf Grund eines neoliberalen Politikregimes auf allen denkbaren Ebenen wieder ein, vor allem im Bildungsbereich und im Gesundheitsbereich“ (ebd. 9).

Tatsächlich machen die hochaktuellen Befunde der Armutsforschung in Deutschland die Bedeutung des sozioökonomischen Hintergrunds für die psychosoziale Gesundheit deutlich. Es wurde nachgewiesen, dass Kinder und Jugendliche in Deutschland überproportional hoch - bis zu 27%-, das ist der zweithöchste Wert in Europa⁷⁷, von Armut betroffen sind, sowie Familien mit Kindern, darunter besonders alleinerziehende Mütter, relativ stark unter einem „Armutsrisiko“ leben. Gleichzeitig zeigt sich bei den Einschulungsuntersuchungen in Deutschland, dass materielle Ungleichheit der Lebensbedingungen bei Kindern zum Schulbeginn bereits tragische Auswirkungen verursachen (ebd. 7). Vor diesem Hintergrund erscheint Keupp eine Kombination von fehlenden Bildungs- und materiellem Kapital – im Sinne von Pierre Bourdieu – als eine doppelte Benachteiligung, die den Betroffenen noch weiter zu einem Außenseiter macht. Obwohl soziales Kapital als eine Art von wichtiger Bewältigungsressource der Ausgrenzungsgefahr entgegenwirken kann, zeigen die Forschungsergebnisse jedoch, dass nur selten Armut mit sozialem Rückhalt kompensiert werden kann. Als wichtigste Entwicklung ist hier festzustellen, dass zunehmend auch die Gruppe der MigrantInnen ins Visier der Armuts- und Gesundheitsforschung gekommen sind (ebd. 9). Für Keupp entscheiden die materiellen Ressourcen den Zugang zu anderen Ressourcen wie Bildung, Kultur und Gesundheit. Ich denke auch, dass heute die fehlenden materiellen Ressourcen ein großes sozial- und gesellschaftspolitisches Problem darstellen, weil sie zu einer zunehmenden gesellschaftlichen Spaltung und zu einer Ungleichheit der Lebensgestaltungschancen führen. Dennoch sind ausreichende materielle Absicherung für die autonome Gestaltung der Identitätsprojekte,

⁷⁷ Siehe dazu die Zeit Nr. 42 vom 09.10.2003

Lebenssouveränität und auch für die Teilhabe am gesellschaftlichen Gestaltungsprozess unverzichtbar (ebd. 8).

Keupp stellt fest, dass die „Ausgrenzung“ und „Teilhabe“ an den sozialen Ungleichheitsdiskursen zu wichtigen Schlüsselbegriffen geworden sind und sich dabei Formen sozialer Ungleichheit veränderten, sowie Risikogruppen zunahmen. Für Keupp bedeutet soziale Ausgrenzung Deklassierung und Isolation zugleich. In den Ausgrenzungsdiskursen geht es immer mehr um die Lebensstandards und um den gesellschaftlichen Zusammenhalt. An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass auch die Differenz- und Migrationsforschung sich, wie die psychosoziale Armuts- und Gesundheitsforschung zukünftig viel mehr mit eingeschränkten Teilhabechancen, mit Blick auf soziale Rechte und etablierte Gerechtigkeitsnormen und mit den Aspekten der Zugehörigkeit und Integration beschäftigen soll (vgl. ebd. 10). Weitere Forschungsergebnisse beweisen, dass Armuts- und soziale Ungleichheit mit einer deutlichen Verschlechterung von Teilhabemöglichkeiten einhergehen. Fehlende berufliche Qualifikationen, unsichere Beschäftigungsverhältnisse, hohes Alter usw. verstärken noch die Marginalisierungserfahrungen der materiellen Benachteiligung, den Identitätsverlust und die mangelnde Wertschätzung. Zunehmend sind es wieder die Frauen und noch mehr die MigrantInnen, die zu denjenigen gesellschaftlichen Gruppen gehören, die man früher „Reservearmee“ genannt hat, da sie aus dem Gesellschaftskern ausgeschlossen sind (Keupp 2008a: 10). Im flexiblen und global agierenden Netzwerkkapitalismus herrschen eigenen Kategorien der Zugehörigkeit und der Anerkennung des BürgerInnenstatus. Die spätkapitalistischen Gesellschaften produzieren ständig „menschlichen Abfall“ (Bauman 1992) wie ortlose Migranten, Flüchtlinge und für „überflüssig“ gehaltene Menschen, die nicht dazu gehören, so Keupp (Keupp 2007I: 7). Dazu formuliert er folgende These:

Es geht darum, Ungleichheit mehrdimensional zu begreifen und nicht allein auf Armut zu reduzieren. Es geht um die zivilgesellschaftliche Vorstellung von sozialer Zugehörigkeit, Anerkennung und sozialen Rechten. Der Ungleichheitsdiskurs fokussiert deshalb auf Dimensionen wie „Ausgrenzung“ und „Teilhabe“ („Exklusion“ und „Inklusion“). Wir sind mit der Tatsache konfrontiert, dass sich ein wachsender Teil der Bevölkerung als ausgeschlossen erlebt, „verworfenen Leben“ nennt das Zygmunt Bauman“ (Keupp 2008a: 10).

Laut Keupp drohen soziale Unterschiede und materielle Ungleichheit den gesellschaftlichen Zusammenhalt, das soziale Kapital und die Solidaritätsressourcen einer Gesellschaft, die für eine individuelle Lebensbewältigung enorm wichtig sind, zu zerstören (ebd. 11f). Daher führt er das Konzept der „Verwirklichungschancen“ von Amartya Sen (2000) ein. Unter Verwirklichungschancen versteht er „Ausdrucksformen der Freiheit: nämlich der substantiellen Freiheit, alternative Kombinationen von Funktionen zu verwirklichen (oder, weniger formell ausgedrückt, der Freiheit, unterschiedliche Lebensstile zu realisieren)“ (zit. nach Sen 2000: 95 in ebd. 13). Wohlergehen hängt nicht nur allein vom Zugang zu materiellen Gütern, sondern auch von noch wichtigeren zusätzlichen Faktoren, wie z.B. von Umweltbedingungen, sozialem Klima, persönlichen Faktoren und innerfamiliärer Arbeitsteilung ab (ebd. 13). Teilhabe, wie auch Ausgrenzung, beschreiben eher Prozesse und den Nutzungsgrad von Potenzialen. Teilhabe lässt sich an den Chancen und Handlungsspielräumen messen, eine individuell gewünschte und gesellschaftlich übliche Lebensweise zu realisieren. „Materielle- und nicht-materielle Ressourcen (wie zum Beispiel Bildung, soziale Kompetenzen etc.), und gesellschaftlich bedingte Chancen stellen vor allem die Voraussetzung für eine Vielfalt von Verwirklichungsmöglichkeiten“ (ebd. 13). Schließlich formuliert Keupp seine Empfehlung in folgender These:

„Eine gesellschaftliche Initiative zur Überwindung von Ungleichheit sollte sich als konzeptuelle Basis den Ansatz der „Verwirklichungschancen“ (capability) von Amartya Sen als Grundlage wählen, der eine gedankliche Verknüpfung zum Empowerment-Konzept nahe legt. Das Konzept versteht unter Verwirklichungschancen die Möglichkeiten oder umfassenden Fähigkeiten („capabilities“) von Menschen, ein Leben führen zu können, für das sie sich mit guten

Gründen entscheiden konnten und das die Grundlagen der Selbstachtung nicht in Frage stellt. Die Basis dafür sind materielle, aber auch soziale, psychische und symbolische Ressourcen“ (ebd. 13).

9.8.2 Notwendige Ressourcen zur gelingende Identitätsarbeit und Lebensbewältigung

Neben der Notwendigkeit der oben erwähnten gesellschaftlichen und strukturellen Ressourcen vertritt Keupp auch die Meinung, dass Subjekte in den von einem starken Strukturwandel geprägten spätmodernen Gesellschaften zunehmend neuere Lebenskompetenzen für eine souveräne Lebensbewältigung und gelingende Identitätsprojekte erwerben müssen. Dazu argumentiert er so:

„In einer individualisierten Gesellschaft, in der die Menschen ihre Biographien immer weniger in den gesicherten Identitätsgehäusen der Berufsarbeit einrichten können, in der die traditionellen Geschlechterrollen ihre Façon verloren haben und in der Lebenssinn zur Eigenleistung der Subjekte wird, sind vermehrt Fähigkeiten zur Selbstorganisation in den sozialen Mikrowelten gefordert. (...) Sowohl die individuelle Identitätsarbeit als auch die Herstellung von gemeinschaftlich tragfähigen Lebensmodellen unter Menschen, die in ihrer Lebenswelt aufeinander angewiesen sind, erfordert ein eigenständiges Verknüpfen von Fragmenten. Bewährte kulturelle Modelle gibt es dafür immer weniger. Die roten Fäden für die Stimmigkeit unserer inneren Welten zu spinnen, wird ebenso zur Eigenleistung der Subjekte wie die Herstellung lebbarer Alltagswelten. Menschen in der Gegenwart brauchen die dazu erforderlichen Lebenskompetenzen in einem sehr viel höheren Maße als die Generationen vor ihnen. Sie müssen in der Lage sein, ein Berufsleben ohne Zukunftsgarantien zu managen, ihren individuellen Lebenssinn ohne die Vorgabe von Meta-Erzählungen zu entwickeln und eine Komplexität von Weltverhältnissen auszuhalten, die nur noch in Sekten auf ein einfaches Maß reduziert werden kann. Gefordert ist eine Perspektive der „Selbstsorge“ (wie Michel Foucault es genannt hat) oder eine „Politik der Lebensführung“ (so Anthony Giddens)“ (Keupp 2008d: 7).

Ausgangsfragen von Keupp und seiner Forschergruppe lauteten „Was bedeuten solche grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen für die Subjekte?“ und „Welche sind die erforderliche Kompetenzen bzw. Ressourcen zur einer gelingenden Identitätsarbeit bzw. gelingenden Lebensbewältigung“. Die Antworten findet Keupp zugleich für die präventive Gesundheitsforschung oder die Empowermentüberlegungen relevant. Anlehnend an der 13. Shell-Studie und der PISA-Studie vertritt er die These, dass die jüngere Generation mit diesen, neue Flexibilität fordernden Lebensverhältnissen vorwiegend souverän umgehen kann. Auf der anderen Seite behauptet er, dass sowohl Heranwachsende wie auch Erwachsene sich zunehmend mit der Frage auseinandersetzen, welche Ressourcen erforderlich sind, um wichtige eigene Lebenspläne realisieren zu können (Keupp 2007j: 16). Keupps Meinung nach spielen persönliche Ressourcen heute zunehmend eine zentrale Rolle. Zu Recht weist er zugleich darauf hin, dass die Ressourcenperspektive nicht bei dieser Dimension der persönlich zurechenbaren Ressourcen stehen bleiben soll, damit diese wichtige Perspektive nicht ideologisch halbiert und psychologistisch verkürzt wird. Die Bedingungen für Lebenssouveränität stehen für ihn in engen Zusammenhang mit den Ressourcenfragen. Damit Subjekte in dem gegenwärtigen, komplexen spätmodernen Gesellschaftskontext und im gesellschaftlichen Strukturwandel handlungsfähig sein können, selbstbestimmt und selbstwirksam eigene Wege gehen können, eine gelingende Lebensbewältigung bzw. für sich gelingende soziale Beziehungen haben können und sich an Modellen und Werten orientieren oder sich davon abgrenzen können, hält Keupp folgende, sozialpsychologisch begründete Lebenskompetenzen oder Ressourcen für erforderlich (ebd. 15). In Folgenden gehe ich auf seine ausführliche Beschreibung solcher Kompetenzen ein, und erläutere, was darunter verstanden werden soll:

- **Subjekte müssen „Urvertrauen zum Leben“** haben. Für die Gewinnung von Lebenssouveränität ist gleich zu Beginn des Lebens ein Gefühl des Vertrauens in die Kontinuität des Lebens eine zentrale Voraussetzung (ebd. 15)

- Für eine gesunde Entwicklung ist Erfahrung von „**Dialektik von Bezogenheit und Autonomie**“ notwendig, d.h. Erfahrung von sicherer Bindung, die das Loslassen ermutigt (ebd. 16).
- „**Lebenskohärenz**“ stellt für Keupp in einer „hochpluralisierten und fluiden Gesellschaft“ „Sinn“ oder „Kohärenzgefühl“ (sense of coherence) eine wichtige Ressource dar. Kohärenz ist das Gefühl, dass es einen Zusammenhang und Sinn im Leben gibt, dass das Leben nicht einem unbeeinflussbaren Schicksal unterworfen ist. Der Kohärenzsinn beschreibt für ihn eine geistige Haltung:

„Meine Welt erscheint mir verständlich, stimmig, geordnet; auch Probleme und Belastungen, die ich erlebe, kann ich in einem größeren Zusammenhang sehen (Verstehbarkeit). Das Leben stellt mir Aufgaben, die ich lösen kann. Ich verfüge über Ressourcen, die ich zur Meisterung meines Lebens, meiner aktuellen Probleme mobilisieren kann (Handhabbarkeit). Für meine Lebensführung ist jede Anstrengung sinnvoll. Es gibt Ziele und Projekte, für die es sich zu engagieren lohnt (Bedeutsamkeit). Der Zustand der Demoralisierung bildet den Gegenpol zum Kohärenzsinn“ (Keupp 2008d: 19).

Jedoch kann er nicht mehr aus dem „traditionellen Reservoir allgemein geteilter Werte“ geschöpft werden, sondern „erfordert einen hohen Eigenanteil an Such-, Experimentier- und Veränderungsbereitschaft“. Dieses salutogenetischen Modell geht auf Antonovsky (1998) zurück und geht von der Prämisse aus, dass Menschen ständig mit belastenden Lebenssituationen konfrontiert werden. Daher sind für die Krisenbewältigung einige Widerstandsfaktoren, die innerhalb einer spezifischen soziokulturellen Welt als Potential gegeben sind, erforderlich. Drei wichtigste Widerstandsquellen sind „organisch-konstitutionelle Widerstandsquellen“, d.h. das körpereigene Immunsystem, „materiellen Widerstandsquellen“, d.h. Zugang zu materiellen Ressourcen wie Arbeit, Wohnung etc. und „die kognitive Widerstandsquellen“, d.h. „symbolisches Kapital“, also Intelligenz, Wissen und Bildung. Keupp bezeichnet die Ich-Identität als eine zentrale Widerstandsquelle, d.h. eine emotionale Sicherheit. „Die Ressourcen einer Person schließen als zentralen Bereich seine zwischenmenschlichen Beziehungen ein, also die Möglichkeit, sich von anderen Menschen soziale Unterstützung zu holen, sich sozial zugehörig und verortet zu fühlen“ (ebd. 19). Außerdem brauchen Beziehungen einen gemeinsamen Vorrat von „Lebenskohärenz“, da der gesellschaftliche Weg in die Gegenwart zu einer starken Erosion immer schon feststehender Werte und zu einer Wertepluralisierung führte. Durch neuen Freiheitsgewinn könnte sich jede und jeder ihren eigenen Wertecocktail zurecht mixen. Das klingt nach unbegrenzten Chancen der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung. Aber diese Situation stellt eine Pflicht dar und diese zu erfüllen, erfordert Fähigkeiten und Kompetenzen, über die längst nicht alle Menschen in der reflexiven Moderne verfügen (ebd. 16).

Die „Bearbeitung der eigenen Lebenserfahrungen“ gehört, nach Keupp, auch zu den Widerstandsressourcen. In diesen Lernprozessen können die Subjekte den eigenen Anteil an der eigenen Lebensgeschichte begreifen und sich nicht nur als passives Opfer der Lebensumstände oder des Schicksals wahrnehmen. Dabei sollen sie lernen, falsche Psychologisierung zurückzuweisen. Beispielsweise können objektive, ökonomische oder strukturellen Bedingungen einer verschärften Lebenssituation oder einer Krise Gründe dafür sein, psychologischen Schuldzuweisungen zurückzuweisen (Keupp 2008f: 15). Nach Keupp kann nicht vorhandene „sinnhafte Ordnung“ im Leben zum „Demoralisierungssyndrom“ führen, das sich als Einstellungen und Grundhaltungen, durch ein geringes Selbstwertgefühl, Hilflosigkeit, Hoffnungslosigkeit, unbestimmte Zukunftsängste und allgemein durch eine gedrückte Grundstimmung äußern kann (ebd. 15). Unter dem Thema „Leben mit Differenz“ behauptet Keupp, dass die Demoralisierung zunimmt (Keupp 2008e: 22). Dabei spielen Herkunft und Geschlecht eine große Rolle, d.h. Migrantinnen haben die höchsten Demoralisierungswerte. Jedoch zeigen sich bei psychosomatischen Symptomen geschlechtsspezifische, aber keine migrationspezifischen

Unterschiede. „Migranten berichten über weniger Krankheiten als die Deutschen. Umso länger Heranwachsende mit Migrationshintergrund in Deutschland leben, desto niedriger ist ihr Kohärenzgefühl und desto höher ihre Demoralisierung. Der Kohärenzsinn ist bei Männern höher als bei Frauen und bei Deutschen deutlich höher als bei MigrantInnen“ (Keupp 2008f: 30). Für Keupp ist ein Konzept der „Kohärenz in Übergängen“ – „transversale Kohärenz“ notwendig. Dieses Konzept „Kohärenz in Übergängen“ meint, dass die Idee von einer nie abgeschlossenen Identitätsarbeit mit den Erfahrungen, neuen Einsichten und Veränderungswünschen jeweils in ein stimmiges Passungsverhältnis gebracht werden müssen (ebd. 44).

Unter „Boundary management“ schreibt Keupp, dass in „einem soziokulturellem Raum der Überschreitung fast aller Grenzen“ individuelle Grenzmarkierungen in vielen Ebenen wie auf der Ebene der Identität, der Werte, der sozialen Beziehungen und der kollektiven Einbettung notwendig und zu einer individuellen Leistung werden (Keupp 2008d: 20). Die Münchner Forschergruppe unter der Leitung Keupp untersuchte, wie die Konstruktion von Zugehörigkeit oder „Boundary Management“ - Subjektive Konstruktion von Wir-Bezügen der Strategien der Gruppierungen stattfinden. Sie fanden empirisch heraus, dass die Mechanismen der Gemeinschaftskonstruktion heute stark individualisiert werden, d. h. Gemeinschaft wird über Freundschaften und über Interessen hergestellt. Ihre Analysen zeigten, dass die Fragen der Zugehörigkeit und des Wir-Gefühls sich nicht (mehr) ohne Bezug auf individuelle Identitätsprojekte bearbeiten lassen, d.h. identitätsbezogene Positionierung ist sowohl ein individueller als auch ein kollektiver Prozess. Zur sozialen Einbettung des individuellen Identitäts-Patchworkes ist eine primäre soziale Verortung nicht mehr ausreichend. Der Identifizierungsprozess läuft hauptsächlich zunehmend über Individuen selbst, die Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen geltend machen müssen, um ihrem Leben Bedeutung zu verleihen. Solche Zugehörigkeitskonstruktionen sind vielfältig und in Bewegung. Subjekte müssen sich zwischen einer Vielzahl von Zugehörigkeitsoptionen entscheiden. Als Wichtigstes ist hier anzumerken, dass Subjekte sich nicht festlegen, sondern zwischen den Optionen hin- und her oszillieren. Dies wird sogar als normal empfunden. Die AutorInnen merken gleich an, das „das Setzen (Ich definiere mich als Teil von...) und Auflösen von Grenzen (Zugehörigkeiten beenden) entsprechende Kompetenzen erfordert. Dazu gehört z. B. das Aushalten von mehrdeutigen Grenzziehungen im Netzwerk, also „Ambiguitätstoleranz“. Sie empfehlen eine neue Lesart, so dass „die individuelle Nutzung der Vielfalt von Wir-Bezügen als identitätsstrategisches Manöver“ betrachtet werden kann. Demnach definieren sie Boundary Management als den „Versuch, immer aufs Neue spezifische Passungen zwischen sozialstrukturellen Anforderungen und individuellen biografische Formen der Lebensführung und Identitätsentwicklung zu finden“, demzufolge ist „Boundary Management ein „Selbstintegrationsmechanismus“ im Sinne eines selbstinitiierten Reembedding. Die hier konstruierten Sinnbezüge gründen zwar in kollektiven Sinnbezügen, werden aber individuell biographisch legitimiert“ (Höfer & Kraus 2006: 9 ff).

Sowohl „materielle Ressourcen“ als auch „soziale Ressourcen“ sind für den Prozess einer gelingenden Identitätsarbeit enorm wichtig. Unter „materiellen Ressourcen“ kann eine Art Schlüssel im Zugang zu anderen Ressourcen verstanden werden, die mit über Zugangschancen zu Bildung, Kultur und Gesundheit entscheiden (Keupp 2008d: 21). Keupp sieht auch das materielle Kapital als Bedingung für das Beziehungskapital, d.h. ein offenes Identitätsprojekt, in dem neue Lebensformen und Projekten der Selbstorganisation erprobt und eigener Lebenssinn entwickelt werden, ist stark von materiellen Ressourcen bzw. Absicherung abhängig und ist ohne nahezu nicht möglich. Ohne eine sinnvoller Tätigkeit und angemessene Bezahlung bleibt Identitätsbildung, trotz postmoderner Freiheit, für alle ein „zynischer Schwebezustand“. Diesen Punkt betrachtet er

als sozialpolitisch sehr wichtig und unterstreicht, dass bei der Entwicklung zukunftsfähiger Modelle die „materielle Grundsicherung“ höchster Wertepriorität besitzt (Keupp 2008b: 17f).

Unter „soziale Ressourcen“ soll die Aktivierungsmöglichkeit des im Netzwerk vorhandenen Mittels zur Bewältigung der Belastungssituationen verstanden werden. Dies wird als das „soziale Kapital“ benannt, das sich als „Leben im Netz-Werk“ oder Umorientierung auf soziale Werte und auch als Gegenpol zu neoliberaler Verunsicherung äußert. In den selbstwirksamen Lebensprojekten müssen Netzwerke durch aktive Beziehungsarbeit gepflegt werden und dafür sind erlernte soziale Kompetenzen enorm wichtig (Keupp 2008d: 20). Keupp schreibt, dass Subjekte zunehmend als soziale BaumeisterInnen eigener sozialer Lebenswelten und Netze eine spezifische Beziehungs- und Verknüpfungsfähigkeit benötigen werden. Für die Verknüpfung und Aufrechterhaltung eines sozialen Beziehungsnetzes gewinnt die Eigenaktivität große Bedeutung. Denn durch Enttraditionalisierung gehen immer schon vorhandene sozialer Bezüge verloren. Laut neuerer Netzwerkstudien hat das moderne Subjekt bereits im Durchschnitt ein größeres Netz eigeninitiiert sozialer Beziehungen als vorherige Generationen, d.h. sie sind schon in verschiedenen Freundeskreisen, Interessengemeinschaften, Nachbarschaftsaktivitäten, Vereinen, Selbsthilfegruppen und Initiativen. Ein anderes, bizarres Ergebnis der neueren Netzwerkstudien ist jedoch, dass sozioökonomisch unterprivilegierte und gesellschaftlich marginalisierte Gruppen bei der Netzwerkarbeit zunehmend besonders deutliche Defizite aufweisen. Dies zeigt wieder, wie stark „soziales Kapital“ von dem Zugang zu „ökonomischem Kapital“ abhängig ist. Da bei einer solchen Bevölkerungsgruppe alle erforderlichen Unterstützungsressourcen sehr gering sind, findet Keupp die sozialstaatliche Förderung der Netzwerkarbeit für sie für besonders relevant (Keupp 2008b: 16f).

Durch die Freisetzungsprozesse werden individuelle Gestaltungskompetenz und vermehrte, eigenwillige Verknüpfung und Kombination multipler Realitäten notwendig, d.h. Subjekte brauchen für den produktiven Umgang mit Ambiguität zunehmend Ambiguitätstoleranz. Sie sollen sich aber von dem Wertekorsett befreien und müssen Freude an der Verunsicherung haben. „Die psychische Voraussetzung für eine positive Verunsicherung ist die „Ambiguitätstoleranz“, die als eine „Fähigkeit, sich auf Menschen und Situationen offen einzulassen, sie zu erkunden, sie nicht nach einem „Alles-oder-nichts“-Prinzip als nur gut oder nur böse zu beurteilen“, definiert werden kann. „Es geht also um die Überwindung des „Eindeutigkeitszwanges“ und die Ermöglichung von neugieriger Exploration von Realitätsschichten“ (ebd. 18f).

Für offene, experimentelle, auf Autonomie zielende Identitätsentwürfe in sozialen Beziehungsnetzen sind also „Kontexte sozialer Anerkennung“ von allergrößter Bedeutung. Keupp stellt fest, dass das Risiko wächst, nicht zu dem gesellschaftlichen Kern, in dem sich dieses „Wir“ konstituiert, zu gehören. Soziologisch bedeutet dies eine Inklusions- und Exklusionserfahrungen. Zugehörigkeit und die Anerkennungserfahrung sind, nach Keupp, miteinander eng verbunden. Er behauptet, dass „ohne Kontexte der Anerkennung“ „Lebenssouveränität nicht zu gewinnen“ ist. Die gesellschaftlichen Strukturveränderungen betrachtet er als zentrale Ursache für den entbrannten „Kampf um Anerkennung“. Ein selbstverständlicher Anerkennungskontext ist im Zuge der Individualisierungsprozesse stark in Frage gestellt und prekär geworden. Seiner Meinung nach wird an der Zunahme der Migration der Konflikt um die symbolische Trennlinie von Zugehörigkeit und Ausschluss konflikthaft verhandelt und „rassistische Deutungen und rassistisch begründete Gewalt [sind] Teil dieses Zugehörigkeitskampfes“ (Keupp 2008d: 23). In Anlehnung an Taylors (1993) zentrale These verdeutlicht Keupp, wie zentral Anerkennungserfahrung für das Verständnis der Hintergründe von Gewalt und Sucht ist. Taylor geht davon aus,

„dass unsere Identität teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkennung durch die anderen geprägt (werde), so dass ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine

wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. Nichtanerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen" (zit. nach Taylor 1993: 13f. in ebd. 23).

Keupp geht von der stets steigenden Anzahl der Kinder und Jugendlichen mit Migrationshintergrund aus und behauptet, dass diese „sich als kreative Schöpfer von Lebenskonzepten“ erweisen, „die die Ressourcen unterschiedlicher Kulturen integrieren“. Er setzt aber voraus, dass sie des gesicherten Vertrauens bedürfen, dass sie dazu gehören und in ihren Identitätsprojekten anerkannt werden. Seiner Meinung bilden die schulische Lebenswelt den Rahmen für den Erwerb „interkultureller Kompetenzen“, weil dort die unterschiedlichen soziokulturellen Lern- und Erfahrungsvoraussetzungen aufeinander treffen (ebd. 24).

„Wenn es in unserer Alltagswelt keine unverrückbaren allgemein akzeptierten Normen mehr gibt, außer einigen Grundwerten, wenn wir keine Knigge mehr haben, der uns für alle wichtigen Lebenslagen das angemessene Verhalten vorgeben kann, dann müssen wir die Regeln, Normen, Ziele und Wege beständig neu aushandeln“. Das erfordert die „Fähigkeit zum Aushandeln“, eine im Alltag verankerte Demokratie und Konfliktfähigkeit (Keupp 2008b: 18).

Im „bürgerschaftlichen Engagement“ suchen Subjekte nach Keupp Lebenssinn, Lebensqualität und Lebensfreude. Gelingende Selbstsorge, soziale Anerkennung und Empowerment setzen sich wechselseitig voraus und sind für die Schaffung autonomer Lebensprojekte notwendig. Eine Zivilgesellschaft lebt von dem Vertrauen der Menschen in ihre Fähigkeiten und ihrem Eigeninteresse gemeinsam mit anderen die Lebensbedingungen für alle zu verbessern, so Keupp. „Zivilgesellschaftliche Kompetenz“ entsteht durch bürgerschaftliches Engagement und durch Herstellung und Ermöglichung der gesellschaftlichen Bedingungen für alle BürgerInnen (Keupp 2008d: 24f).

9.8.3 Wege zum Erwerb der Ressourcen, Empowerment und Partizipation

In Folgenden werde, ich in Anlehnung an wichtige Überlegungen von Keupp (2008d, 2007g und 2007j) auf die Auseinandersetzung um die Gewinnung der Schlüsselqualifikationen, die für eine „gelingende Lebensbewältigung“, und Identitätsgewinnung in spätmodernen Gesellschaften“ für notwendig betrachtet werden, eingehen. Keupp geht von der Frage aus, wie und wo die Subjekte diese Schlüsselqualifikationen gewinnen. In seinen Überlegungen identifiziert Keupp, in Anlehnung an Bartz et al. (2001) die „Zukunftskompetenz“, als eine „überlebensnotwendige“ Schlüsselqualifikation in den spätmodernen Gesellschaften Diese wird von Bartz et al. so definiert: „Innovationsbereitschaft und ein fortwährendes Navigieren und Neupositionieren wird für Individuen wie Organisationen, für das Selbstmanagement wie das Produktmarketing unverzichtbar“ (zit. nach Bartz et.al. 2001: 24 in Keupp 2007g: 4). Zur Bewältigung des aktuellen gesellschaftlichen Wandel zitiert Keupp dazu die Lösungsvorschläge von dem renommierten Gesellschaftstheoretiker Habermas (1998), die die Befunde von Bartz et al. untermauern:

„Soll ein solcher Liberalisierungsschub nicht sozialpathologisch entgleisen, also nicht in der Phase der Entdifferenzierung, in Entfremdung und Anomie stecken bleiben, muss sich eine Reorganisation der Lebenswelt in jenen Dimensionen des Selbstbewusstseins, der Selbstbestimmung und der Selbstverwirklichung vollziehen, die das normative Selbstverständnis der Moderne geprägt haben. (...) Dabei dehnen sich die Spielräume für eine reflexive Aneignung identitätsstabilisierender Überlieferungen, Spielräume der Autonomie für den Umgang miteinander und im Verhältnis zu den Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, Spielräume schließlich für die individuelle Gestaltung des persönlichen Lebens“ (zit. nach Habermas 1998, S. 127 in Keupp 2007g: 13).

Auch für Habermas ist die selbstbestimmte Reorganisation der Lebenswelt für gelungene Identitätsprojekte sehr wichtig. An dieser Stelle muss zuerst identifiziert werden, welche Konsequenzen die globalisierte „Netzwerk-Gesellschaft“ für die Herausbildung kollektiver Identitäten hat. Zu dieser Frage gibt Manuel Castells (2002) Antworten, die Keupp in Anlehnung an

Castells Überlegungen, wie folgend, formuliert: Nach Castell verlieren alle Formen von „legitimierenden Identitätsmuster nationalstaatlicher Gesellschaften“ ihre Funktion und entstehen dadurch „als identitätspolitische Reaktanzbildung“, auf die neu entstehende „network society“ in weltweiten fundamentalismusträchtigen Formen einer „Widerstandsidentität“. Diese wehrt sich in der Gestalt von konstruierten, kollektiven Wir-Figurationen gegen die vorherrschende Dominanzkultur. Sie besteht auf lokale, kulturelle oder religiöse Eindeutigkeiten und Grenzziehungen. Nach Castell unterscheidet sich jedoch eine „Projektidentität“ von einer „Widerstandsidentität“. Obwohl sie über eine Form von widerständiger Identität entsteht, bleibt sie nicht in der Verteidigung partikularistisch eingespielter Lebensformen stehen. Sie entwirft Vorstellungen neuer, selbstbestimmter Identitätsfigurationen und ist in ihrem Anspruch universalistisch ausgerichtet. Sie bildet sich in sozialen Bewegungen wie z.B. Queer-, oder Frauen- oder in ökologischen Bewegung heraus (vgl. Keupp 2007m: 14).

An dieser Stelle schließt Keupp all diese soziologische Überlegung an die empirischen Befunde und Konzepte der Gemeindepsychologie an. Dadurch gewinnt der enge Zusammenhang zwischen Zivilgesellschaft-, Gesundheit- und Empowermentskonzepten an Bedeutung. In Anlehnung an Habermas und Castell formuliert Keupp seine Überlegungen. Was brauchen freigesetzte Subjekte für eine selbstbestimmte Gestaltung und welche Gefahren verbergen sich dahinter? Vor allem gewinnt hier der Empowermentbegriff eine zentrale Bedeutung. Der gesellschaftliche Umbruchprozess transformiert alle Lebenslagen und dies führt

„zu einer explosiven Mischung von Risikolagen und Chancen. Notwendig sind Trauerarbeit und Empowerment“. „Empowerment heißt, eigene Kräfte und Ressourcen zu entdecken und sie bündeln. Dies ist auch die Basis einer zivilgesellschaftlichen Perspektive, die nicht mehr auf die „Segnungen“ der „Obrigkeit“ setzt, sondern auf die eigenen Stärken und Handlungsmöglichkeiten“. „Damit Verluste nicht zu Resignation und Demoralisierung führen, müssen sie emotional verarbeitet werden. Hierzu gehören Wut und Trauerarbeit. Neue Kraft kann nur auf dieser Grundlage entstehen. Aber Trauerarbeit heißt auch, sich von verlorenen Objekten zu lösen“. „In Empowermentprozessen sollen Stärken von Menschen entdeckt und entwickelt werden; es sollen Möglichkeiten gefördert werden, Kontrolle über das eigene Leben zu gewinnen“ (Keupp 2007m: 2, 21, 9 und 22).

Nach Keupp geht es in den bürgerschaftlichen Engagementdiskursen auch um Empowerment/Selbstbestimmung, mit anderen Worten darum „Subjekt des eigenen Handelns“ zu sein. Der gesellschaftliche Wertewandel begünstigt auch diese Tendenzen. Subjekte positionieren sich gegenüber Autoritäten skeptisch und lösen sich zunehmend von herkömmlichen Integrationsmächten. Engagementbereitschaft erfolgt eher „aus dem Wunsch, die eigene Lebenswelt zu gestalten und die darin eingebettete Identität selbst zu konstruieren“ (ebd. 15). In dem Diskurs zum bürgerschaftlichen Engagement lassen sich durch Strukturwandel in einer globalisierten Welt hervorgerufene andere Diskurse, wie Identitätsdiskurse erkennen, die Keupp in Zusammenhang mit Selbstbestimmung und bürgerschaftlichen Engagement, wie folgt, formuliert:

„Im Zentrum der Anforderungen für eine gelingende Lebensbewältigung stehen jetzt die Fähigkeiten zur Selbstorganisation, zur Verknüpfung von Ansprüchen auf ein gutes und authentisches Leben mit den gegebenen Ressourcen und letztlich die innere Selbstschöpfung von Lebenssinn. Bürgerschaftliches Engagement schafft Möglichkeiten der Erfahrung von Selbstwirksamkeit und Mitgestaltung“ (ebd. 17).

Durch die „Partizipation“ und „freiwilliges Engagement“ können Subjekte diese wichtigen Schlüsselqualifikationen erwerben, so behauptet Keupp. Aus sozialpsychologische Perspektiven, bezeichnet Keupp Partizipation auch als „eine zentrale Rahmenvoraussetzung für die Identitätsprojekte“. Er versteht darunter folgendes:

„Partizipation ist eine zentrale Rahmenvoraussetzung für produktive Projekte der Identitätsarbeit in einer spätmodernen Gesellschaft. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass es keine dauerhaften und stabilen Bezugspunkte für die individuelle Lebensführung gibt. Identitätsarbeit kann heute nicht als Übernahme von traditionellen kulturellen Entwurfsschablonen gelingen, sondern erfordert einen aktiven Prozess identitärer Passungsarbeit. Projekte des bürgerschaftlichen Engagements lassen sich als bedeutsame Formen dieser Passungsarbeit ansehen. In ihnen werden zivilgesellschaftliche Schlüsselqualifikationen als Basiskompetenzen der Lebensbewältigung erworben. Daraus folgt, (1)

dass Partizipation (...) als eine „Verwirklichungschance“ für gelingendes Leben und (2) dass die reale gesellschaftliche Ungleichverteilung dieser Ressource durch Empowermentstrategien zu verändern ist“ (Keupp 2008d: 1)

Die Konzepte Zivilgesellschaft und Identitätsarbeit stellen auf der makro- und mikro-sozialen Ebene die Frage danach, wie Menschen heute ihre Identität finden sollen und welche gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sie dafür benötigen. Für Keupp lebt eine zukunftsfähige, demokratische Zivilgesellschaft von der identifizierten Beteiligung der Menschen an ihrem Gemeinwesen. Diese bietet Subjekten auch zugleich die notwendigen Bedingungen für gelingende Lebensbewältigung und Identitätsarbeit in einer offenen, pluralistischen Gesellschaft an. So eine Gesellschaft setzt auf aktive Bildungschancen zum Erwerb von Schlüsselqualifikationen, die auch zugleich unabdingbar zur Weiterentwicklung zivilgesellschaftlicher Lebensformen sind (vgl. ebd. 4 und 8). In Anlehnung an Studiumserkenntnisse von Robert D. Putnam spricht Keupp von einer „besorgniserregende Scherenentwicklung: Ist bei ökonomisch, bildungsmäßig und im allgemeinen psychosozialen Lebensgefühl gut situierten Menschen eher eine Zunahme des Engagements zu verzeichnen, bricht es bei den Bevölkerungsgruppen, die arm sind oder verarmen, die mit mehreren Jobs ihren Lebensunterhalt gerade so sichern können und die sich demoralisiert und von der gesellschaftlichen Entwicklung „abgehängt“ sehen, deutlich ein“. Studien bestätigen, dass die Exklusions- und Inklusionserfahrungen in hohem Maße von dem Zugang zu symbolischem Kapital abhängen, so dass die Bildung immer mehr zum Integrationsmotor wird, so Keupp (Keupp 2007j: 18f).

Keupp stellt in Anlehnung an Befunde der Freiwilligensurvey fest, dass freiwillig Engagierte überwiegend ein hohes Bildungsniveau, ein erhöhtes Einkommen und einen größeren Haushalt, hohe Kirchenbindung und einen großen Freundes- und Bekanntenkreis haben. Es ist daher für die weitere Forschung und auch für die Engagementförderung wichtig zu betonen, dass zu den strukturellen, mit noch größerem Gewicht soziokulturelle Merkmale hinzukommen und dass die Netzwerke bedeutender Integrationsfaktor sind. Daher kann an dieser Stelle gesagt werden, dass ein gutes soziales „embedding“ in soziale Netzwerke, Bedingung für bürgerschaftliches Engagement ist, das zugleich das Engagement das Ressourcenpotential der Netzwerkbezüge fördert. Hier betont Keupp einen psychologisch bedeutenden Punkt des Freiwilligenengagements, der seines Erachtens die Erfahrungen von Inklusion – Exklusion ausmacht, d.h. freiwilliges Engagement kann also zunehmend als Indikator für gelingende soziale Integration betrachtet werden (ebd. 20ff):

„Der neue Freiwilligensurvey spiegelt in eindrucksvoller Weise aktuelle Gesellschaftsdiagnosen. Er zeigt eine nachhaltige Integration kulturell und strukturell gut ausgestattete Personen, deren Ressourcenkapital vor allem als Bildungskapital begriffen werden kann. ... Das allgemeine soziokulturelle Klima verschärft eher diese Entwicklung und bedroht letztlich auch das Potential, das auf der positiven Seite der empirischen Bilanz steht. ... Für die Engagementförderung bedeutet das, dass vor allem solche Projekte hohe Priorität erhalten sollten, über die vor allem im Sinne des Empowermentprinzips Personen und Gruppen erreicht werden können, die wenige materielle und soziale Ressourcen haben“ (Keupp 2007j:24).

Daher plädiert Keupp, dass zukünftig die soziale Differenzierung innerhalb der Zivilgesellschaft stärker berücksichtigt werden sollte. Obwohl die meisten engagierten BürgerInnen zu einer Mittelschicht mit hoher Bildung und hohem Einkommen gehören, gibt es doch zunehmend auch freiwillig Engagierte aus materiell schlechter gestellten Gruppen wie z.B. Arbeitslose, Migranten. Bei denen stellen die geringfügige materielle Anerkennung eine besondere und legitime Form der Unterstützung dar (ebd. 19f). Keupp argumentiert im Folgenden in Anlehnung an neuere Erkenntnissen von Netzwerkstudien eindrucksvoll, wie Vernetzung der Schlüsselbegriff, das A und O des modernen Lebens und für die alltägliche und gelingende Identitätsarbeit, geworden ist (Keupp 2008c: 10). Netzwerkbegriff wird als Chance zu einer Demokratisierung von Wissen und zum Abbau von Herrschaft durch Zugriff auf Wissen betrachtet. Als dritten Bedeutungsschwerpunkt kann die Bedeutung sozialer Ressourcen für die alltägliche Lebensbewältigung und Identitätsarbeit

formuliert werden. Empirische Forschungsliteratur beweist die Bedeutung von Netzwerkressourcen für alle denkbaren Formen von Alltagsbewältigung (ebd. 2). Also fasst Keupp sein Verständnis von Netzwerk in der folgenden These zusammen:

„In sozialen Netzwerken spiegelt sich der aktuelle gesellschaftliche Strukturwandel. Die virtuellen sozialen Netzwerke gewinnen an Bedeutung vor allem wenn es um den Zugang zu Informationen geht, aber sie können Realbeziehungen nicht ersetzen. Die Einbindung in soziale Netzwerke ist eine zentrale Quelle für Identitätsbildung, Krisenbewältigung und Gesundheitsförderung. Netzwerke haben nicht aus sich heraus eine positive Qualität, alles hängt von den Strukturen dieser Figurationen und ihren jeweiligen Zwecksetzungen ab. Netzwerke neigen zum Tribalismus: zu in sich geschlossenen Ressourcenkreisläufen, die Personen ausschließen, deren materielles Kapital unzureichend ist. Netzwerke bilden das Herz des sozialen Kapitals und sind deshalb von zentraler Bedeutung für die soziale Verortung von Menschen. Durch aktive Netzwerkarbeit können Ressourcenpotentiale und Innovationen ermöglicht werden“ (ebd. 2f).

Keupp sieht das Thema Netzwerk als Chance in engem Zusammenhang mit den Begriffen soziales Kapital und bürgerschaftliches Engagement. Denn für ihn besteht soziales Kapital aus drei Elementen: Soziale Beziehungen, Grundsätzliches Vertrauen in seine Mitmenschen und Unterstützung der Gemeinschaft (ebd. 5). In Anlehnung an Definitionen von Coleman, Putnam und Bourdieus versucht Keupp, soziales Kapital wie in folgenden Zitaten zu definieren:

„Soziales Kapital ist das gesamte Sortiment an gesellschaftlichen Mitteln, auf die ein Individuum zurückgreifen kann, um mit ihrer Hilfe ein Ziel zu erreichen. Diese gesellschaftlichen Hilfsquellen bestehen aus Vertrauen (und der Vertrauenswürdigkeit, auf der dieses gründet), dem Netz an Verpflichtungen, die man, wenn nötig, in Anspruch nehmen kann, dem allgemeinen Einvernehmen, das effiziente Zusammenarbeit ermöglicht, und anderen in sozialen Beziehungen verankerten Aktivposten“ (zit. nach Coleman 1996: 99 in ebd. 5)

„Soziales Kapital bezieht sich auf den Bestand an sozialem Vertrauen, Normen und Netzwerken, auf den sich Menschen bei der Lösung gemeinsamer Probleme beziehen können. Netzwerke bürgerschaftlichen Engagements sind eine unentbehrliche Form sozialen Kapitals und je dichter diese Netzwerke sind, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass Mitglieder einer community mit wechselseitigem Gewinn zusammenarbeiten werden“ (zit. nach Putnam 2001: 23 in ebd. 5)

„die Gesamtheit aller aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind“ (zit. nach Bourdieus 1997: 63 in ebd. 7)

Für Keupp steht soziales Kapital, mit ökonomischem Kapital und kulturellem Kapital in sehr engem dialektischem Verhältnis. Unter ökonomischem Kapital sind alle die Ressourcen zu verstehen, die „unmittelbar und direkt in Geld konvertierbar“ sind. Unter kulturellem Kapital sind Bildung, Übung, Bücher, Tonträger, Kunst, Bildungsabschlüsse, Titel usw. zu verstehen (ebd. 30)

„Sie bedingen sich gegenseitig - so fördert zum Beispiel ein hoher Bildungsstandard auch einen bestimmten Zugang zu gesellschaftlichen Kreisen, in denen man Sozialkapital ansammeln kann. Also: Soziale Netzwerke reproduzieren auch die vorhandenen sozialen Ungleichheiten“ (ebd. 7).

Keupp geht davon aus, dass die Netzwerke zunehmend virtualisiert sind. Die globale Welt ist, seiner Meinung nach, nicht nur von den Grenzüberschreitungen, sondern auch von einer Zeit-Raum- und einer sozialen Verdichtung gekennzeichnet. Die zunehmende Virtualisierung der Beziehungen beschleunigt diesen Prozess. In Anlehnung an Judith Kleinfeld (2002) spricht Keupp von „getrennten Welten“ durch „Rassenbarrieren“. Diese tragen zu der Verschärfung sozialer Unterschiede bei. Denn d.h. „die Zugehörigkeit zu einer „kleinen, verwobenen Welt“ ist an Zugangsbedingungen gebunden, die meist entlang der klassischen und sich gegenwärtig massiv verschärfenden Ungleichheitsverteilung verlaufen“ (Kleinfeld 2002 nach ebd. 10).

Keupp betrachtet die Unterstützungs-Netzwerke für die alltägliche Identitätsarbeit als wichtigsten Aspekt des Netzwerkdiskurses. Im Allgemeinen beschreibt die Netzwerkmetapher, in den aktuellen Gesellschaftsanalysen die Beschleunigung der „fluiden“ Gesellschaftssysteme, durch die Überwindung stabiler institutioneller Strukturen. In der Psychologie bedeutet es aber einen Stützpfeiler und eine Ressource zur Identitäts- und Lebensbewältigung. Keupp hebt einen besonderen Stellenwert der Netzwerkarbeit in der psychosozialen Praxis hervor. Denn die Netzwerkarbeit ist für die aktive Förderung von sozialen Ressourcen, damit auch für die

Erweiterung der Handlungsfähigkeit und Bewältigungsstrategien sehr geeignet (Keupp et al. 2006 in ebd. 11f). Die Beziehungen in den spätmodernen Gesellschaften werden nicht mehr durch traditionsfixierte Rollenmuster oder Lebenswege reguliert, sondern sind dem Individualisierungsprozess unterworfen, d.h. es entstehen „Möglichkeitsräume“ selbst gewählter Bekanntschafts-, Freundschafts- und Nachbarschaftsbeziehungen. Das moderne Subjekt ist gezwungen, diesen Gestaltungsraum selbst zu strukturieren. Für die aktive und gelingende Gestaltung ist aber ein Rahmen von Anerkennung und Unterstützung von großer Bedeutung. Laut Keupp fehlen in Netzwerken solche Ressourcen für eine erhebliche Gruppe von Menschen in dem erforderlichen Umfang (ebd. 12). Soziale Netzwerke stellen für die Identitätsarbeit materielle, emotionale und soziale Ressourcen zur Verfügung und eröffnen Optionen für Identitätsentwürfe und -projekte bzw. reduzieren über die Vermittlung von Relevanzstrukturen die Komplexität der sozialen Welt. Bei der Identitätsarbeit finden Subjekte in ihren sozialen Netzwerken Einbindung, Anerkennung und Unterstützung (ebd. 12ff).

Schließlich plädiert Keupp für die Netzwerkarbeit und Förderung der Netzwerke, die als Ressource für Gesundheit (Salutogenese), Krisenbewältigung, Identitätsarbeit und für das Gemeinwesen eine hohe Relevanz zeigt. Seine Begründung bezieht sich auf die nachgewiesenen Ergebnisse der Netzwerkforschung. Diese haben nämlich herausgefunden, dass die sozialen Ressourcen sehr eng an die materiellen Ressourcen gebunden sind, dass durch die sozialen Ressourcen die Akkumulation von weiterem sozialem Kapital stattfindet. Daher soll die professionelle Netzwerkarbeit besonders bei den wenig vorhandenen Ressourcen betrieben werden (ebd. 16).

9.8.4 Politik der Selbstaneignung und Anerkennung der hybriden, kontextuellen Mehrfachverbundenheit in natio-ethno-kultureller Pluralität

Der postkoloniale Diskurs schlägt ein Denken in den Kategorien der Differenz, der Selbstkonstruktion und der Unbestimmtheit vor, ohne dabei die Geschichte des Rassismus zu vergessen. Im Hinblick auf die selbstbestimmte Aneignung zukünftiger Selbstdefinitionen gilt es, neue politische Landschaften, befreite Identitäten und autonome Handlungsperspektiven zu entwerfen. Das Recht auf Selbstkonstruktion erlaubt mehr individuelle Emanzipation, wenn ein Abgleiten in die ideologischen Verstrickungen essenzialistischer Ethnien verhindert und die schwierige Gratwanderung, bei der Bestimmung von Differenz zwischen rassistischer Determinierung und kultureller „Entbettung“ erfolgreich ausgeglichen werden kann. Entbettung meint den Prozess der Selbstformierung des Subjekts, sein Recht, eine eigene Identität zu wählen und richtet sich gegen die Zwangsvergemeinschaftung von Individuen in Ethnien und Nationen. Dann könnte sich auch die Idee erfüllen, dass Geschlecht und Ethnizität nicht mehr unvermeidbare Kriterien zur Beschreibung von Menschen sind. Sie wären dann nicht mehr wie bisher Schicksal, sondern Bestandteil einer freiwillig angenommenen Identität. Wie Zygmunt Bauman betont, sind es gerade die Fremden, die MigrantInnen, die die Freiheit aus der Ungewissheit ihrer Identität schöpfen. Indem sie geographische, politische und kulturelle Grenzen überschreiten, verstoßen sie (gegen) das moderne Bedürfnis nach einer fundierten Kollektivbiographie, verweigern sich dem Bekenntnis, einem festen Territorium anzugehören und eine unveränderliche Identität zu besitzen (Bauman 1995). Es ist gerade der „Verlust“ von überkommenen Bindungen und sozialen Fesseln in der Migration, in der Erneuerung ermöglicht wird und die bestehenden Grenzen herausgefordert werden. Mit der Vorstellung einer kulturellen Identität, die einen unbequemen, aber aufregenden Blick auf die eigene Position in einer Zwischenwelt eröffnet, beginnt die aktive Suche nach politischen Selbstinszenierungen im Feld der historischen Zuschreibungen und kulturellen Codes, die ein radikal anderes Verständnis von Kultur nahe legen. Bei dieser Politik geht es keinesfalls um

eine Kulturalisierung des Sozialen, sondern darum, Kultur als einen wichtigen Kampfplatz von Politik zu verstehen, auf dem Marginalisierte sich positionieren müssen. Selbstverständlich erfordert eine Politik der Repräsentation nicht weniger, sondern eine Universalisierung und Weiterentwicklung der BürgerInnenrechte, den Abbau des Staates, wo er autoritär strukturiert ist oder repressiv handelt, sowie den Aufbau einer radikaldemokratisch-politischen Kultur der Zivilgesellschaft. BürgerInnenrechte stellen eine unverzichtbare Voraussetzung politischen Handelns dar, die die gesellschaftliche Repräsentation überhaupt erst ermöglicht. Aber der Kampf gegen Rassismus/Nationalismus ist, wie die Beispiele USA, Großbritannien und Frankreich zeigen, mit der Erlangung der formalen BürgerInnenrechte nicht beendet. Um Rassismus als ideologischen Diskurs und gesellschaftliche Praxis einzudämmen, müssen wir vielmehr verstehen, wie er mit sozialer Ungleichheit und Sexismus verbunden ist, sich mit ihnen überlappt und reproduziert. Diskurspolitik zu betreiben heißt nicht, das Engagement der MigrantInnen für ihre politischen Rechte als Gesellschaftsmitglieder aufzugeben oder zu vernachlässigen, sondern diese Auseinandersetzung auf einem weiteren Schauplatz auszutragen und durch Bündnisse mit Frauen, Linken, Homosexuellen, Arbeitslosen, Obdachlosen und Basisbewegungen in der „Dritten Welt“ auszuweiten. Eine Politik der Repräsentation übernimmt keine symbolische Funktion, sondern ist an eine politische Verpflichtung gebunden, die kritische Gegendiskurse initiieren und Modelle für Gegenkulturen anbieten will (Ha 1999).

Mecheril (2000a) bringt seine empirischen Beobachtungen und Überlegungen unter dem Begriff „kontextuelle Mehrfachverbundenheit“ zum Ausdruck. Für zunehmend mehr Menschen werde die subjektiv relevante Verbundenheit mit mehr als einem sozial-symbolischen Raum, der eine geographische Referenz hat, zu einem alltäglichen Gesichtspunkt ihrer Lebensrealität und ihres Selbstverständnisses. Mecheril sieht das Migrationsphänomen als einen wesentlichen Motor der Zunahme sozialräumlicher Mehrfachverbundenheit, auch neben den anderen gesellschaftlichen Veränderungen. Seiner Meinung nach beschränken mehr Menschen denn je das Feld ihres Handelns, ihrer Hoffnung und Bezogenheit nicht nur auf einen geographischen Raum, sondern nehmen das Wagnis der binnen- oder internationalen Wanderung auf. Durch diesen Prozess werden sehr unterschiedliche Phänomene der Mehrfachverbundenheit ermöglicht (Mecheril 2000a: 231). In Anlehnung an Castles & Miller (1993) schreibt er: Und weil wir im Zeitalter der Migration leben, leben wir im Zeitalter sozialräumlicher Mehrfachverbundenheit (Castles & Miller 1993 nach Mecheril 2001: 231f). Den sozialen Kontext, in dem solche Phänomene der Mehrfachverbundenheit stattfinden, welche im Rahmen von Migration relevant ist, bezeichnet Mecheril als „natio-ethno-kulturell“. Dadurch kann die Diffusität, Komplexität und „Polyvalenz“ dieser sozialräumlichen Kontextsorte zur Geltung gebracht werden. Verbundenheit zu mehreren natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitskontexten prägt die Lebenssituation von Menschen, für die ein transnationaler Migrationshintergrund inter-subjektiv bedeutsam ist. Denn natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeitskontexte stellen z.B. in Deutschland⁷⁸ einen Exklusivitätsanspruch. Mehrfache Verbundenheit ist suspekt, weil es die Natürlichkeit der Differenz zwischen natio-ethno-kulturell Unterschiedenem in Frage stellt. Auch durch Migrationsphänomene wird dieser Anspruch bedroht. In Anlehnung an Stuart Hall (1994), Salman Rushdie (1992), Zygmunt Bauman (1995), Bronfen et al. (1997) nennt Mecheril jene personalen Erscheinungen „Hybride“. Hybridität beschreibt mithin einen Mischzustand. Hybridität ist ein Phänomen einer radikalen Pluralität mit Vielfalt, Widerspruch und Mehrstimmigkeit. Identitäre Mehrfachverbundenheiten chaotisieren die Übersichtlichkeit der von der einwertigen Klarheit ihrer Kategorien abhängigen Ordnung. Hybrid ist jene Art von Identität, die er auf der natio-ethno-kulturellen Ebene betrachtet, weil sie sich zugleich auf zwei Zugehörigkeitskontexte bezieht. Hybride Antworten auf die „Wer bin ich?“ -Frage zeichnet

⁷⁸ deren Staatsbürgerschaftsrecht bis vor kurzem auf dem Prinzip des ius sanguinis gründete (Mecheril 2001: 232).

Mehrwertigkeit aus. Diese Mehrwertigkeit geht mit einem Verlust fragloser Zugehörigkeit einher und wird mithin zu einem belastenden, intersubjektiv bedeutsamen Thema (ebd. 232f).

Anhand einer empirischen Fallanalyse stellt Mecheril heraus, dass Hybridität, als Mehrfachverbundenheit zu sozial-symbolischen Kontexten, für seine Interviewpartner mit transnationaler Migrationshintergrund – anders als dies in den mit kollektiven Metaphern, wie „zwischen zwei Kulturen“ operierenden Diskursen über „Kulturkonflikt“ und „Identitätsdiffusion“ gerne angenommen wird – nicht mit intellektuellen oder emotionalen Konflikten verknüpft ist. Er interpretiert jedoch die Unzufriedenheit der Interviewpartner in seinen Ausführungen und erklärt, dass dieses Unbehagen sich aber nicht auf die hybride Konstitution seiner selbst bezieht, sondern darauf wie Andere auf diese Konstitution reagieren. Hybridität wird für ihn auf der Ebene sozial-interaktiver Erfahrungen zum Problem und damit zum Thema. Eindeutige Zweiwertigkeit wird subjektiv dann zum Problem, wenn sie sozial nicht zugelassen wird. Mecheril wies auf den Kulturkonfliktmythos von Ausländerpädagogik in Deutschland als Beispiel für ein Nicht-Zulassen hin: Wer sich „zwischen“ zwei „Kulturen“ befinde, befinde sich zugleich in einem Konflikt – einem Konflikt des Widerspruchs normativer Orientierungen und einem Konflikt der begrenzten kognitiven Kapazität (ebd. 248f). Bei seinen Interviewpartnern seien diese Konflikte überlagert von sozialen Konflikten der Anerkennung. Anerkennung umfasst zwei Momente, das der Identifikation und das der Achtung. Identifikation und Achtung seien Momente der Begegnung und Auseinandersetzung, die in subjektiver und intersubjektiver Hinsicht von Bedeutung sind. Die Anerkennung durch Andere kann von der Selbst-Anerkennung unterschieden werden. Mecherils Meinung nach ist hierbei davon auszugehen, dass Selbst-Anerkennung sich letztlich nur in Strukturen intersubjektiver Anerkennung entwickeln kann. Die Anerkennung durch Andere sei der Selbst-Anerkennung vorgelagert und gewinnt damit – auch für psychosoziale und pädagogische, vor allem jedoch für politische Zusammenhänge – einen zentralen Stellenwert (ebd. 249). Mit sozialer Anerkennung sei nun aber weit mehr gemeint, als lediglich eine Verhaltensaufforderung zu interpersonaler Wertschätzung. Die Forderung nach sozialer Anerkennung müsse vielmehr zunächst auf einer politischen Ebene formuliert werden. Doppelte natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit werde erst dann anerkannt, wenn sie in beiden relevanten Kontexten auch politisch wirksam eingebracht werden könne (Stichwort: Doppelte Staatsbürgerschaft). Hybride werden sozial anerkannt, wenn sie über zur Verfügung gestellte soziale Möglichkeiten verfügen, an gesellschaftlichen und sozialen Kommunikations- und insbesondere Entscheidungsprozessen derart teilzunehmen, dass sie ihr Selbstverständnis und ihre Erfahrungen signifikant einbringen können (Mecheril 2000: 249). Empirische Fallbeispiele differenzieren, Mecherils Ansicht nach, die defizitorientierte Perspektive auf „Migrationfolgegenerationen“ durch Hinweise auf Formen aktiver und subjektiv gelingender Verhältnissetzung. Außerdem differenziert er die einseitige Perspektive weiterhin dadurch, dass ersichtlich wird, welche Belastungssorte bei „Anderen Deutschen“ oder transnationalen Hybriden die vorrangige sei. Denn die Notwendigkeit für „Andere Deutsche“, sich mit der doppelten Kodierung nationaler Zugehörigkeit auseinanderzusetzen, veranschaulicht, welche Art individueller Belastung mit Mehrfachzugehörigkeit einhergehe.

Mecherils Meinung nach kann prinzipiell auf unterschiedlichen Ebenen nach den Ursachen, der mit natio-ethno-kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten verbundenen, individuellen Schwierigkeiten geforscht werden. Individuelle Probleme können auf den Ebenen kulturellen Wissens und kontextspezifischer Praxiskompetenz beschrieben und untersucht werden. Sie können weiterhin auf der Ebene der kognitiv-emotionalen Fähigkeiten, die der Regulation interner Spannungen, etwa auf Grund von Orientierungs- und Wertkonflikten oder kulturellen Inkonsistenzerfahrungen, geschuldet ist, untersucht und schließlich auf der Ebene sozial-interaktiver Erfahrungen betrachtet werden. Mecherils Vorstellungen von diesen Fallbeispielen fokussieren die letzte Ebene. Nationale

Mehrfachzugehörigkeit sei für beide nicht ein Problem, das in mangelnden praktischen Fertigkeiten oder mangelnden kognitiv-emotionalen Differenz- und Ambiguitätstoleranzen gründet, sondern vornehmlich ein soziales Problem. Nationale Mehrfachzugehörigkeit ist ein individuelles Thema und Problem, weil Mehrfachzugehörigkeit sozial nicht (fraglos) anerkannt werde (ebd. 45).

„Nationale Mehrfachzugehörigkeit geht mit individuell auszutragenden Belastungen einher, weil soziale Strukturen, in denen Mehrfachzugehörige sich wirksam und authentisch zur Geltung bringen können, eher außergewöhnlich sind. Dieses strukturelle Defizit ist ein Mangel sozialer Anerkennung“ (ebd. 45).

Die Bundesrepublik Deutschland prägt vielmehr eine Politik der Assimilation und einen Diskurs der nationalen Einwertigkeit, welche Entfernungen von dem fiktiven Prototyp nur ungern duldet. Mecheril plädiert für die Schaffung von Bedingungen, die es denjenigen möglich machen, sich an den Auseinandersetzungen und Entscheidungsprozessen über die Frage der Anerkennung von Mehrfachzugehörigkeiten zu beteiligen, die von Antworten auf diese Frage unmittelbar betroffen sind (ebd. 46).

9.9 Machtgefälle und Kulturrassismus als Konfliktpotentiale in interkulturellen Konfliktprozessen

Die Münchner Soziologin Anja Weiß geht von der Grundannahme aus, dass kulturelle Unterschiedlichkeit nicht nur durch Differenz gekennzeichnet ist, sondern fast immer auch durch ein Machtgefälle. Sie vertritt daher die Meinung, dass, wenn man die Auswirkungen von Machtasymmetrien systematisch in die Analyse von interkulturellen Missverständnissen einbindet, man die Eskalationsdynamik interkultureller Konflikte erklären und ihr damit auch besser entgegenwirken kann. In ihrer Studie stand die Frage im Vordergrund, wie die kulturelle Dominanz die Handlungsstrategien von Konfliktparteien beeinflussen könnte und sie hat versucht, auf der Grundlage einer empirischen Untersuchung einerseits zu zeigen, dass die Effekte von Machtasymmetrien tatsächlich in Konfliktprozessen aufgefunden werden können. Andererseits ginge es darum, die Folgen des Konfliktpotentials „Machtasymmetrie“ im Vergleich zum Konfliktpotential „Missverständnis“ genauer zu beschreiben (Weiß 2001b).

Weiß beschäftigt sich mit den Machtkonzepten und schreibt gemäß Rubenstein, dass viele zwischenmenschliche Konflikte in gesamtgesellschaftliche Ungleichverhältnisse eingebettet sind. Wenn ein Konflikt in solche makrosozialen Ungleichverhältnisse eingebettet ist, muss man schon deshalb zwischen erkennbaren und verschleierte Machtquellen unterscheiden, weil die Wahrnehmung von Machtasymmetrien für einen Konfliktverlauf wichtiger sein kann, als die tatsächlich zum Einsatz kommenden Zwangsmittel. Sie thematisiert kulturell gestützte und verschleierte Machtverhältnisse in den Nationalstaaten, in denen eine Kultur selbstverständlich dominant ist. Das heißt, dass ihre zentralen Institutionen eine bestimmte Kultur widerspiegeln, aus deren Perspektive die Kultur von untergeordneten Gruppen, z.B. von Unterschichtsangehörigen oder MigrantInnen nicht nur als anders, sondern auch als weniger relevant erscheint. Kulturell „abweichende“ Gruppen sind dann von der Kontrolle über die legitimen Normen in einer Gesellschaft ausgeschlossen. In der Marginalisierung von dominierten Gruppen vermischen sich de facto bestehende kulturelle Unterschiede mit der dominanten Zuschreibung von kultureller Abweichung und mit der Ausgrenzung aus dominanten Institutionen. Zum Beispiel gilt in der deutschen Gesellschaft die Beherrschung der deutschen Sprache als Notwendigkeit, d.h. dass alle Kinder, die ihrer Schulpflicht ohne ausreichende Deutschkenntnisse nachkommen, de facto vom öffentlichen Bildungssystem ausgeschlossen sind. Das Schulsystem reproduziert somit die ‚Unterlegenheit‘ sprachlicher Minderheiten. Diese Beispiele kann mit der schwer zugänglichen Staatsangehörigkeit und der vollständigen rechtlichen Gleichstellung der Nachfolgegenenerationen von EinwanderInnen erweitert werden. Hier wirken kulturelle Differenzen und kulturelle

Dominanzverhältnisse in die gleiche Richtung. Dass sich kulturelle Dominanzverhältnisse vollständig unabhängig von kulturellen Unterschieden entfalten können, zeigt sich an jüdischen Deutschen, oder auch Deutschen mit afrikanischen Vorfahren, die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen und in Deutschland sozialisiert wurden. Sie werden auch ohne kulturelle Differenz als statusniedrig angesehen und sind von Diskriminierung betroffen (ebd. 6, vgl. Mecheril & Teo 1994).

Die Vorherrschaft einer dominanten Kultur über marginale Gruppen, die als „abweichend“ angesehen werden, lässt sich laut Bordieu als „symbolische Macht“ oder gemäß Gadlin als „Kultur des Rassismus“ verstehen. In Anlehnung an Bourdieus Konzept von „symbolischer Macht“ behauptet Weiß, dass Machtunterschiede, die durch solche kulturellen Dominanzverhältnisse zustande kommen, für die Konfliktparteien tendenziell unsichtbar bleiben. Der Bourdieu'sche Begriff der symbolischen Macht ist gut dafür geeignet, die kulturelle Dominanz einer ethnischen Mehrheit in Deutschland zu erfassen. Denn auch hier existiert eine dominante Kultur, die Herrschaftsverhältnisse verschleiert. Weiß bringt dieses Konzept einem ähnlichem Konzept von Gadlins Macht in Verbindung – der „Kultur des Rassismus“, wo Gadlin das hierarchische Verhältnis zwischen zwei rassistisch konstruierten Gruppen in den USA mit diesem Begriff kennzeichnet. Beide Phänomene lassen sich nur schwer erkennen und benennen, weil selbst konkurrierende Gruppen einige der Vorstellungen teilen, die die Grundlage ihrer Auseinandersetzungen darstellen. Zum Beispiel sind sie sich darüber einig, dass Ethnizität oder Kultur wichtig für ihre Selbstdefinition sind, dass interkulturelle Unterschiede erklären können, warum es zu einem Konflikt gekommen ist. Weiß bemerkt hierzu, dass es mit Vorsicht akzeptiert werden sollte, auch wenn sich Konfliktparteien oft schnell über die Zuschreibung kultureller Unterschiede einigen können. „Allzu oft ist die Kulturalisierung eines Konfliktes der zentrale erste Schritt in der Eskalation interkultureller Konflikte“ (Bourdieu 1991, 1997 und Gadlin 1994 nach Weiß 2001b: 8).

Im Unterschied zu anderen Machtressourcen muss symbolische Macht nicht in jeder Interaktion „als Zwang“ ausgeübt werden. Vielmehr bleibt ein stabil institutionalisiertes Verhältnis symbolischer Macht auch dann wirkungsvoll, wenn dominante Akteure versuchen, Dominierte als gleichberechtigt zu behandeln, oder wenn sie sich selbst, ihre Werte und ihre „Kultur“ als universalistisch beschreiben. Da symbolische Macht die Machtasymmetrien zwischen kulturellen Gruppen zugleich stabilisiert und verschleiert, ist sie für das Verständnis interkulturelle Konfliktverläufe zentral. Demnach kann die These aufgestellt werden, dass interkulturelle Konflikte in erster Linie durch Machtasymmetrien brisant werden. Sie werden verschärft und konstruiert. Da Machtasymmetrien meistens rassistisch sind, kann gesagt werden, dass interkulturelle Konflikte und Handlungen der Mehrheit – manchmal auch gegen ihren Willen – durch eine „Kultur des Rassismus“ strukturiert sind. Jedoch ist die Perspektivendivergenz, die sich aus Machtasymmetrien ergibt, asymmetrisch verteilt: Während Angehörige der dominanten Gruppe in selbstverständlichem Einverständnis mit den gegebenen Normen leben, sind die Dominierten strukturell benachteiligt und erleben alltäglich, wie sie zur Assimilation gezwungen werden.

Weiß macht auch auf eine andere Dimension in Zusammenhang mit dem Konfliktpotential „kulturelle Differenz“ aufmerksam: Die kulturellen Missverständnisse können auch strategisch eingesetzt werden und ihr strategischer Gebrauch muss daher als Konfliktpotential angesehen werden. Akteure können das Konfliktpotential „kulturelle Differenz“ strategisch nutzen, indem sie sich selbst so darstellen, als seien sie die ganze Zeit nicht richtig verstanden worden. Sie unterstellen, dass die andere Seite weder die Möglichkeit noch den Willen hat, sie zu verstehen. Dann wird es schwer, „tatsächliche“ kulturelle Missverständnisse von deren strategischer Verwendung zu unterscheiden. Auf lange Sicht stabilisiert ein solches Verhalten die gegenseitigen Stereotype mit der Folge, dass die Konflikte eskalieren. Auch das Konfliktpotential „Machtasymmetrie“ ermögliche asymmetrische Konfliktstrategien. Weiß betont dabei, dass, wie

beim Konfliktpotential „kulturelle Differenz“, sich auch hier nicht leicht entscheiden lässt, wann die Machtasymmetrie selbst Konflikte verschärft und wann sie strategisch instrumentalisiert wird. Sie schreibt dazu, dass die dominierte Partei ihre Perspektive auf den Konflikt nur darlegen kann, indem sie die kollektiven Aspekte des Konfliktes überhaupt erst sichtbar macht. Weiß behauptet, dass die Dominierten sich auf kollektive Identitätszuschreibungen beziehen müssen, wenn sie ihre strukturell schwächere Position in Dominanzverhältnissen thematisieren wollen. Damit sind sie diejenigen, die die Ebene „wechseln“, die den Konflikt ethnisieren und eskalierend wirken. Gerade das wird ihnen von der dominanten Partei, für die es als Angehörige der dominanten Gruppe schwer ist, die kollektive Dimension zu erkennen, vorgeworfen, da sie ihre Position am besten dadurch verteidigen kann, dass sie den Konflikt als interindividuell darstellt. „Die strukturell Schwächeren sind also doppelt benachteiligt. Sie können angegriffen werden, weil sie den gängigen Normen nicht entsprechen, und wenn sie diesen Sachverhalt verdeutlichen wollen, stoßen sie wiederum gegen die üblichen Formen der Konfliktaustragung“ (ebd. 18).

Aus ihrer mikrosozialen Analyse zieht Weiß für interkulturelle Konflikte auf der Gesellschaftsebene folgende Folgerungen: Zunächst werden Konflikttheorien fragwürdig, die den oben beschriebenen populären Annahmen allzu sehr ähneln und sich mit der dominanten Perspektive verbünden und die Strategien ethnischer Minderheiten oftmals als irrational dargestellt. Die Anerkennung ihrer Identität und Kultur sei für ethnische Minderheiten so zentral, dass sie jegliche Chance auf ökonomische und kulturelle Integration opferten. Die dominanten Gruppen erscheinen hingegen als rationale, moderne Akteure, deren Institutionen universalistisch angelegt sind. Diese Theorien verkennen, dass sich beide Seiten strategisch rational verhalten. Die dominierte Partei nutzt ihren einzigen Vorteil – die Moral – zur Mobilisierung. Und die dominante Partei eskaliert den Konflikt, indem sie darauf insistiert, dass ihr Verhalten universellen, rationalen Normen entspricht. Das ist ihre Strategie, um symbolische Macht durchzusetzen, die Unterdrückung der Dominierten fortzusetzen und deren Anliegen zu ignorieren (ebd. 19). Sie behauptet, wer die Langzeitfolgen der oben geschilderten Konfliktodynamik versteht, gewinnt eine Vorstellung von der Morphologie makrosozialer ethnischer Konflikte. Denn die Mobilisierung einer ethnischen Gruppe sei dann am erfolgreichsten, wenn sie Antagonismen aufgreift, die im alltäglichen Leben erfahrbar sind. Eine dieser Langzeitfolgen sei die Verstärkung konflikteskalierender Diskurse. Außerdem fügt Weiß hinzu, solange die Dynamik machtasymmetrischer Konflikte unverstanden bleibt, wirken sie in der Tendenz stabilisierend (ebd. 21, vgl. Weiß 1998, 2001a, 2002).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Strukturen dominanzkulturellen Denkens, die m.E. sowohl für die herrschaftliche Praxis dieser Kultur als auch für deren Kritik elementar sind, in ihrer historischen Entwicklung genauer betrachtet werden sollen. Eine Wissenschaft, die sich nicht affirmativ gegenüber den bestehenden Macht- und Herrschaftsverhältnissen verhalten will, bedarf einer erkenntnistheoretischen und normativen Grundlage in Gestalt kritischer Theorie, d.h. für das Verständnis gegenwärtiger Problemstellung ist eine immanente Kritik der Dominanzkultur wichtig.⁷⁹

⁷⁹ Dazu möchte ich auf die Forschungsarbeit von Epstein (2001) hinweisen.

10 Methodenreflexion – Forschungsdesign – Auswertungsperspektive

10.1 Selbstreflexivität in den subjektorientierten Forschungsansätzen

Mein Forschungsziel ist es, Formen zugeschriebener und widersprüchlicher Migrations- und Differenzerfahrungen und die sie hervorbringenden Strukturen herauszufinden und diese in ein Verhältnis zu setzen. Es ist jedoch nicht zwingend, individuelle Selbstverständnisse von Personen zu thematisieren. Allerdings gibt es einige gute Gründe, eine Analyse der biographischen Erfahrungen und Lebensrealität der „nicht-westlich-queeren Subjekten“ vorzunehmen, da sie ihren Ausgangspunkt bei der Selbstbeschreibungen nimmt. Daher bildet diese Art von Betrachtung die empirische Grundlage der vorliegenden Arbeit. Dieses Vorgehen distanziert sich von der vorherrschenden objektivierenden Art der Zuschreibungen in der Migrationsforschung. Man kann dies aber nun nicht durch die Suche nach den Stimmen der Anderen überwinden, weil wissenschaftliche Repräsentation sich immer als ‚ein Sprechen über‘ ereignet. Der hier bevorzugte Ansatz von Mecheril wird dadurch charakterisiert, dass die Abhängigkeit der wissenschaftlichen Produktion an ihre Produktionsbedingungen, als Differenz zwischen Interpretationstext und seinen alltagsweltlichen Bezügen reflexiv in die Analyse mit einbezogen wird. Es findet sich auch eine sinnvolle Grundlage der Untersuchung der Marginalisierten in Selbst(re-)präsentationen, Geschichten und Narrationen. Das Verfahren besteht hierbei darin, die Handelnden selbst zu Wort kommen zu lassen, ohne dabei dem Fehler zu erliegen, ein wissenschaftlicher Text könne dies ‚authentisch‘ repräsentieren. Ich ziehe auch eine Sozialwissenschaft vor, die ihren Ausgang in den Kategorien und Selbstverständnissen derer nimmt, die im Mittelpunkt des Interesses stehen: Subjekte selbst. Solch ein subjektorientierter Ansatz zeichnet eine Sensibilität dafür aus, wann Möglichkeiten, sich selbst zu definieren und zu beschreiben, verhindert werden (Mecheril 2003a: 32).

Die deutschsprachige Migrationsforschung fand bisher in den gesellschaftlich vorherrschenden Kategorien, die funktional für die Beibehaltung der Differenz zwischen „Wir“ und „Nicht-Wir“ standen, statt. So eine Forschungstradition, in der die Subalterne in ihrem ambivalenten Status und als handlungsfähige Subjekte nicht auftauchen, beschäftigt sich eher mit Funktion und Bedeutung der Subalternen für die Dominanzgesellschaft. Ein Paradigmenwechsel in dieser Forschungstradition wird erst genau in dem Moment beginnen, wenn ‚Andere‘ als widerständige Subjekte verstanden werden, wenn die Perspektiven ‚Anderer‘ eingebracht werden und diese in kritischer Absetzung von den Inhalten und der Sprache dominanter Diskurse über neue Debatten veranlassen. Mein Vorgehen ist als ein solcher Versuch zu verstehen. Selbstverständnisse werden in diskursiven Praxen hervorgebracht. Mecheril folgend ist es sinnvoll, die in Selbstbeschreibungen erscheinenden Handlungs- und Erfahrungsformen in „zugleich heteronome und autonome, zugleich freie und gebundene, zugleich originale und uneigenständige Selbstverständnisse zu übersetzen, um den, sich im Zusammenspiel von Struktur und Handlung konstituierenden Subjekt-Status, nicht als einfache Hervorbringung konkreter Akteure zu präsentieren“ (ebd. 34). Erst so wird die Identifikation und Kommentierung von „inneren und äußeren Strukturen“ möglich, die dazu beiträgt, dass Individuen sich in ihrem politischen, sozialen und personalen Subjekt-Status darstellen (Sauter 2000).

Die Beachtung sozialer Anerkennungsverhältnisse ist von Bedeutung und angemessen, wenn gesellschaftliche und soziale Anerkennung in einer Weise vorenthalten wird, dass sie die Lebenssituation der untersuchten Personengruppe konstitutiv beeinflusst. Denn universalistische

Modelle führen in ihrer Differenzblindheit Bedingungen für die Teilnahme an öffentlichen Strukturen und Prozessen ein, die bestimmte gesellschaftliche Gruppen bevorzugen, andere benachteiligen. Ein subjektbezogenes Vorgehen umfasst jedoch die Aspekte der Ausbeutung, der Marginalisierung, der Machtlosigkeit, des kulturellen Imperialismus und der Gewalt, wenn eine Gruppe in einer bedeutsamen Weise mit einer gesellschaftlich erzeugten Struktur der Benachteiligung zu tun hat. Ich gehe nun einerseits davon aus, dass diese Realität kontextabhängig und in unterschiedlicher Weise gegeben ist (Mecheril 2003a: 53ff). Mein Versuch muss allerdings in einem grundlegenden Sinn als relativ verstanden werden. Zunächst sind alle Bedenken ernst zu nehmen, die aus den bereits vorgestellten Diskursen um die Festschreibung von Differenzen und um die Feststellung von kollektiven Identitäten bekannt sind. Wie bereits ausgeführt gibt es so eine Untersuchungsgruppe nicht, weil sie eine Bezeichnung ist, die für den Moment dieser Untersuchung empirische Bilder zeichnet und theoretische Zusammenhänge skizziert (ebd. 53).

Ich verstehe Benachteiligungskriterien als kontextrelative Diskussionsangebote im Rahmen dieses Vorgehens immer nur als vorübergehend, kontextrelativ und historisch gebunden. Benachteiligung ist perspektivenspezifisch und verweist auf eine veränderbare Relation. Gleichwohl verstehe ich, dass die Lebenssituation der Subalternen durch Strukturen der Benachteiligung gekennzeichnet ist. Ist es für Subalterne, welche die gesellschaftlichen Transformationen der letzten Jahrzehnte nicht als Zuwachs an Handlungsoptionen und Erweiterung von Freiheitsspielräumen erfahren haben, sondern mit der Verringerung von Wahlmöglichkeiten und Selbstbestimmungsformen konfrontiert sind, sinnvoll und positiv Identitätsfragen zu stellen (ebd.53)? Wenn die Sozialwissenschaft bei faktischen und potentialen „ModernitätsverliererInnen“ sowie „GlobalisierungsverliererInnen“ (Schröder & Sting 2001) sich auf die „Identität“ fokussiert, muss erwogen werden, ob wir es hier nicht mit „einer Verlängerung des Anliegens der Macht zu tun haben, die die Verhältnisse konserviert, in denen Individuen die Möglichkeit, einen Subjektstatus zu erwerben, vorenthalten wird“ (Mecheril 2003a: 54). Der zustimmende Bezug auf den Subjektstatus ist für viele Untersuchungen kennzeichnend, die „Minderheiten-Perspektiven“ muss ernst genommen werden und mit der Forderung nach Anerkennung zusammenarbeiten:

„So enthalten viele Repräsentationen (...) gerade von Seiten marginalisierter Gruppen einen Appell um Anerkennung als Subjekte, um Anerkennung in ihrer Eigenart, um Gemeinsamkeit im 'Anderssein'. Für die analytische Repräsentation bedeutet das, den Modus der Diskursformierung, die Interrelation von Handlungen und Vorstellungen, Ideen und Projekten zu verfolgen, die Umgangsweise mit Texten und Überlieferungen, mit Autoritäten und Bildern. Wichtig ist nicht nur, was aufgenommen, sondern auch was ausgelassen oder ausgegrenzt wird. Die repräsentationale Beziehung ist offenzuhalten“ (Mecheril 2003a: 54 zit. nach Fuchs 1998: 133).

Dieses Offenhalten des repräsentationalen Verhältnisses auf der Ebene von Darstellung und Vertretung ist genau das Merkmal, das wissenschaftliche Projekte von (identitäts-)politischen Projekten unterscheidet. Der Forschungsblick muss auf die „Konstruiertheit“ von Identitäten und die Ansicht von Mitgliedern identitätspolitischer Bewegungen gelenkt. Dies soll durch die Zusammenführung der geeigneten Forschungsansätze passieren. „Die ‚Subjektorientierung‘ stellt einen solchen Versuch dar. Diesem Versuch liegt die Überzeugung zugrunde, dass Paradoxien, die den Versuch erst hervorbringen, nicht einfach überwunden werden können. Essentialisierend ist jede Konstruktionsdarstellung“ (ebd. 54).

Dies gilt auch für meinen Text, der allein durch den Ausdruck „Subalterne“ die kollektive Realität eines gemeinsamen Erfahrungsraumes nahe legt und gefährdet ist, als deskriptive Beschreibung einer Realität und nicht als Hinsicht auf eine Wirklichkeit und perspektivisches Werkzeug ihrer Erschaffung verstanden zu werden. Eine weitere Spannung besteht darin, dass er als raffinierte Variante des Defizitblicks auf Migranten verstanden werden kann. Folglich besteht die Herausforderung darin, Benachteiligungserfahrungen und die gesellschaftliche Realität, die diese

Erfahrungen generiert, als Belastung zu kennzeichnen, ohne damit Bilder der Hilflosigkeit und des Opfertums zu zeichnen. Sobald diese unreflexiv zum Gegenstand der Betrachtung werden, ist die Analyse gefährdet, die bekannten Diskurse über Subalterne als Wesen des Mangels zu bestärken. Eine weitere Schwierigkeit wird mit Worten Mecherils deutlich:

„'Subjektorientierung', in der Individuen sich in ihrer Besonderheit darstellen können, intensiviert die Differenz, die mehrfachzugehörige Deutsche zu Anderen Deutschen macht. Der subjektorientierte Ansatz schärft das Bewußtseins um die Differenz, die Sichtbarkeit, das Stigma, den Makel; der Ansatz vertieft das Anderssein, die Devianz und sabotiert den Traum tatsächlicher Gleichheit. Mit anderen Worten: Der subjektorientierte Ansatz wiederholt die heteronom-autonome Verstrickung der Individuen und vertieft diese Realität als authentische Wirklichkeit. Der subjektorientierte Ansatz bestärkt Macht, dass sie ‚aus Individuen Subjekte macht‘. Dies verweist auf den prekären Status eines Unternehmens, das sich subjektorientiert nennt: Klassifizierung, Unterwerfung, Identifizierung, Feststellung, Subjektivierung; hierzu gibt's keine Alternative“ (ebd. 55).

Ein reflexiver Einbezug des Untersuchungsprozesses kann aber meines Erachtens schon als eine bereichernde Alternative verstanden werden. Subjektstatus wird er in dialektischen Prozessen des Wechselspiels von Handlung und Struktur erreicht. Dieser dynamischer Prozess der beständigen (Wieder-)Herstellung, Erneuerung und Modifikation von Subjektrealitäten muss in Widersprüchlichkeiten gedacht werden. Die Widersprüchlichkeit zwischen Authentizität und Nicht-Authentizität sowie zwischen Autonomie und Heteronomie wird durch den subjektorientierten Ansatz in einer heuristischen Weise in den Untersuchungsprozess einbezogen, so dass deutlich wird, wie „zu Subjekten gemachte und sich selbst zu Subjekten machende Individuen mit paradoxalen Grundfiguren ihres Handlungs- und Erfahrungszusammenhangs umgehen.(...) Das Subjekt ist Austragungsort von Spannungen, Widersprüchen und Konflikten zwischen verschiedenen Stimmen, außerhalb und innerhalb seiner selbst. Andere Deutsche werden als polyvokale Selbst- und Fremderzeugungen im facettierten und vielwertigen Feld natio-ethno-kultureller Mehrfachzugehörigkeit vorgestellt“ (ebd. 55).

10.2 Dekonstruktivistische Biographieforschung und die „grounded theory“

Da es unter anderem Ziel der vorliegenden Untersuchung war, die vorherrschenden Annahmen über die Migrations- und Differenzerfahrungen zu hinterfragen und gegebenenfalls zu einer neuen Typenbildung zu gelangen, wurde Mayrings Vorschlag gefolgt, verschiedene Methoden miteinander zu kombinieren (Mayring 1996: 107). Meine Arbeit hat sich seinem Untersuchungsgegenstand auf methodisch vielfältige Weise genähert. Dies geschah darüber hinaus aus zwei Gründen: Zum einen erwies sich die Anwendung unterschiedlicher Methoden als erforderlich, um überhaupt einen Zugang zu den „nicht-westlich-queeren Subjekten“ zu bekommen, zum anderen lag der Vielzahl der eingesetzten Methoden aber auch eine weitere Motivation zugrunde, die eng mit erkenntnistheoretischen Vorüberlegungen des Projekts zusammenhingen. Der fortlaufenden theoretischen Durchdringung meiner Fragestellung entsprach ein konsequent reflexives Vorgehen sowohl in den Phasen der Datenerhebung als auch in den Phasen der Datenauswertung. Die Wahl der Methode und des Auswertungsverfahrens stehen dabei für das Bemühen um eine konsequente Kontextualisierung der erzählten Erfahrungen und biografischen Konstruktionen. Die konkrete Umsetzung der Methode orientierte sich an der Gegenstandsangemessenheit, das heißt durch Modifikationen beziehungsweise Ergänzungen einzelner Analyseschritte wurde der spezifischen Beschaffenheit des eigenen Materials sowie den spezifischen forschungsleitenden Fragen Rechnung getragen.

Die postkoloniale, feministische Autorin Bell Hooks (1995) bezeichnet „Erfahrung“, die eine Schlüsselstellung in zahlreichen feministischen Studien hat, nicht mehr als das gelebte authentische Ereignis. Sie konfiguriert sich eher in der Vermittlung von Gelebten und Erzähltem und ist Ausdruck einer kollektiven Wissensproduktion. Sie stellt eine weitere Wissensquelle über

unsere Welt dar. Erfahrung und Erinnerung stehen in einer dialektischen Wechselbeziehung, in der durch die Einschübe der Vergangenheit in die Gegenwart ein neues dialektisches Bild entsteht. Dieses Bild bildet die Grundstruktur biographischen Erzählens. Biographische Erzählungen von Erfahrungen untersuchen heißt, sie als soziale Konstrukte zu analysieren. Die Struktur eines Subjekts, die Widersprüche in ihrem Leben und die Vielschichtigkeit der Ebenen, die dieses Subjekt konstituieren, werden ersichtlich. Damit gerät nicht nur das Subjekt in den Blickpunkt, sondern sein gesellschaftliches Werden und Gewordensein. Um den Konstruktionsprozessen, sowie der Genese von Selbstbildern und situativen Positionierungen im Koordinatennetz von „Körper, Rasse, Klasse und Gender“ nachspüren zu können, bedarf es einer methodischen Herangehensweise, die es erlaubt, erzählte Erfahrungsebenen und argumentativ gestützte Orientierungen im Interview zum Gegenstand der Analyse zu machen (Hooks 1995 nach Bruner 2004: 73, vgl. Hooks 1994, 1996). Dazu schien es mir sinnvoll zu sein, mich weder einer standardisierten noch einer leitfadengestützten, sondern einer offenen Interviewtechnik zu bedienen. Denn sonst wären die Interviewtexte in erster Linie als Positionierungen gegenüber den Frageimpulsen der interviewenden Person zu lesen.

Auf der Suche nach einer angemessenen, empirischen Forschungsstrategie stieß ich auf die narrativ-biografischen Interviews. Diese Interviews erschienen mir, wie auch Claudia Bruner (2004), aus zwei wichtigen Gründen für meine Forschungsziel angemessen. Zum einen versucht sich das narrativ-biografische Interview speziell „am Relevanzsystem und der Schwerpunktsetzung der Interviewten zu orientieren, wobei aber zugleich der Konstruktionscharakter der Stegreiferzählungen nicht geleugnet werden soll“ (Bruner 2004: 74). Zum anderen befähigt das narrativ-biografische Interview „durch die Betonung biografischer Momente die Berücksichtigung von Verknüpfungen mehrerer Erfahrungsebenen zu subjektiven Bedeutungsknoten als Ausdruck situativen Positionierungen“ (ebd.74). Demnach können die narrativen biographischen Erzählungen, sowie Interviews „ein Ensemble von Erfahrungen und Erinnerungen, die in einem zeitliche, politischen und geographischen Diskurskontext situiert sind, die Ausdruck von sich in einem Subjekt verdichteten gesellschaftlichen Prozessen sind, interpretiert werden. Sie schildern aber auch die Verschiebung und Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Subjekte“ (Gutiérrez Rodríguez 1999: 60). Empirische Basis meiner Studie sind daher zehn narrativ-biografische Interviews, sowie biographische Erzählung von Erfahrungen als diskursive Phänomene, die auf ihre immanente Textlogik hin untersucht werden. Darüber hinaus stehen die Dialogizität bzw. die Textualität des Forschungsgegenstands im Zentrum meiner Analyse. Die verschiedenen Stimmen im Text werden dadurch aufgespürt, dass sie als Ensembles sozialer und symbolischer Effekte gelesen werden. Vor diesem Hintergrund ist es erforderlich, dass biographische Erzählungen von Erfahrungen innerhalb narrativ-biografischer Interviews einer „erkenntnistheoretisch reflektierten Analyse“ (Bruner 2004: 78, Gutiérrez Rodríguez 1999) unterzogen werden. Diese verstehe ich weder als eine tatsächlich erlebte Realität noch als bloße, subjektiv konstruierte Fiktion, sondern als Ausdruck einer intentionalen Positionierung im Spannungsfeld von unterschiedlichen Diskursen von „body“, „race“, „class“ und „gender“. Diese Lesart möchte sich bewusst von einer Interpretation unterscheiden, welche in der biografischen Konstruktion ein konsistentes, in sich widerspruchsfreies und gesichertes Subjekt zu rekonstruieren hofft:

„Dass wir lebensgeschichtlich kommunizieren, dass wir uns aus einer Biographie heraus verstehen, ist ein Mittel, mit der Differenziertheit der gesellschaftlichen Bereiche und Handlungsfelder fertig zu werden. In der Lebensgeschichte bringen wir das zusammen, was die Entwicklung der sozialen Handlungsfelder und Sinnwelten in der Geschichte der modernen Gesellschaft zerlegt hat. Biographie und Lebensgeschichte ist ein Kitt, die auseinanderdriftenden Teilwelten der modernen Gesellschaft im Individuum zu verbinden“ (zit. nach Fuchs-Heinritz 2000: 78 in Bruner 2004: 73).

Für die Untersuchung besagter Wechselbeziehung scheint zunächst die *grounded theory* als gegenstandsbezogene, qualitative Forschungstheorie geeignet zu sein (Gutiérrez Rodríguez 1999: 60). In Anlehnung an die *grounded theory* können die Lebenserfahrungen und Lebenswirklichkeiten untersucht werden, von denen keine empirisch fundierten, theoretischen Ergebnisse existieren. Die handlungstheoretische Grundlage der *grounded theory*, Kategorien auf der Grundlage eines interaktiven Handlungsfeldes zu bilden, entspricht meinem Vorhaben nicht, da es mir um die Analyse verschiedener Ebenen der symbolischen Selbstdarstellung geht. Meiner Meinung nach ist ein Vorgehen, wie es im Rahmen der feministischen Biografieforschung entwickelt wurde, besser in der Lage, solche Verknüpfungen und ihren Prozesscharakter zu erfassen, als Methoden, die mit statischen Modellen arbeiten. Das Instrumentarium der Biografieforschung hilft, die Hall'schen Ambivalenzen in Identifikationsprozessen sichtbar werden zu lassen, den Neu-Territorialisierungen und Verschiebungen des Schnittfeldes von „class“, „gender“, „race“ und „body“ über die Erzählungen der Interviewten nachzuspüren. Dabei möchte ich nicht den Anspruch erheben, Biografieforschung zu betreiben. Vielmehr adaptiere ich die Interviewmethode und Elemente der Auswertungsstrategie. Dabei beabsichtige ich, aus oben erwähnten Grund, die Methode der Biografieforschung von ihrer Intention zu trennen. Dies geschieht in der Erwartung, durch narrativ-biografische Interviews Positionierungen zu evozieren, die nicht zu einer konsistenten Subjektdarstellung führen müssen (Bruner 2004: 74). Anders als Fritz Schütze (1983, 1984) fokussiere ich mich auch wie Bruner auf jene Alltagskonstruktionen, die sicherlich biografisch gesättigt sind, sich jedoch nicht zu Bruchstücken einer lückenlosen Lebensgeschichte der Subjekte zusammenfügen lassen. Mich interessieren eher die diskursiven Kontexte, denen sich die Interviewten in ihren Erzählungen stellen. Insofern sind die analysierten Texte Ausdruck situativer Positionierungen der Interviewten (Schütze 1983, 1984 nach Bruner 2004: 75). Im Zuge des Auswertungsprozesses sollen die in den narrativ-biografischen Interviews produzierten Erzählungen, dann diskursanalytisch und mit dem Instrumentarium der sequenziellen Textanalyse betrachtet werden.

Aus dekonstruktivistischer Sichtweise entsteht Handeln nicht aus der Dynamik einer Interaktion, wie es in der *grounded theory* angenommen wird, sondern es stellt sich vielmehr als einen „performativen Akt, als Artikulationsform von Bedeutungen innerhalb eines Bezeichnungsbezugsfeldes dar“ (Strauss 1991 nach Gutiérrez Rodríguez 1999: 65). Bei dieser Herangehensweise wird das Handeln in und von der Sprache erfasst. Es spiegelt sich im biographisch-narrativen Interview in der diskursiven Vermittlung von Erfahrung. Selbstdarstellungen bedürfen eines Zeichensystems, das auf der Basis eines spezifischen kulturellen Codesystems Gestalt annimmt. Handeln erscheint so als vermitteltes Wissen, als Ausdruck eines subjektiven Erkenntnisprozess. Es ist aber als performativen Akt nicht fiktiv. Denn das Subjekt ist der Effekt eines diskursiven Geflechts. In diesem Sinne stellt Handeln in Biographien eine diskursiv erzeugte Darstellung der Materialität des Selbst dar. Performativität als Wiederholung des Selbst kann auf die Subversivität, als genuine Akt des Widerstands von Subjekten, hinweisen. Subjektives Handeln soll aber nur innerhalb eines im Vermittlungsakt zwischen Individuum und Gesellschaft gedachten Konzepts untersucht werden. Das von Strauss & Corbin (1991) entwickelten Verfahren des „thematischen Kodierens“ hat in dem Fall zur Aufgabe, die erworbenen Merkmale auf ihre diskursive Kontextbeschaffenheit hin zu untersuchen. Dieser dekonstruktivistische Umgang mit der *grounded theory* bedeutet nun, dass Handlungsstrategien von Subjekten nicht aus einem intentionalen Subjektmodell heraus erklärt werden können. An diesem Punkt weicht die dekonstruktivistische Herangehensweise von der *grounded theory* ab. Intentionales Handeln kann nur als diskursiver Effekt untersucht werden, aber auch selbst Produkt von Aushandlungskämpfen ist, d.h. Subjekte entwickeln einen eigenen Umgang mit ihren

Lebensereignissen. Nicht zu vergessen ist jedoch, dass dieses Handeln, über das Zusammenkommen verschiedener, sozialer Momente in einem Subjekt, gesellschaftlichen Bewegungsgesetzen unterworfen ist (Strauss & Corbin 1991 nach Gutiérrez Rodríguez 1999: 65, vgl. Strauss & Corbin 1996).

In dieser Untersuchung wird anstatt normativer Annahmen ein offener Blick für subjektive Darstellungsmuster, die von bisherigen Konzepten abweichen, angenommen. Die eigenen Relevanzmuster der Untersuchten stehen im Vordergrund. Die Analyse der Texte ist demnach vom Prinzip der Offenheit geleitet, d.h. aus Differentem wird keine Einheit geschaffen. Aus dem Forschungsfeld heraus werden so Hypothesen aufgestellt (vgl. Rosenthal 1995, Fischer-Rosenthal & Rosenthal 1997a, 1997b, Rosenthal & Fischer-Rosenthal 2000 und Mecheril 2003a).

10.3 Methodologische Anmerkungen zum Texttransformationsprozess

Der Interviewtext besteht aus kontextabhängigen, generierten, biographischen Erfahrungen und Selbstbeschreibungen. Auch die auf diese Texte bezogenen Interpretationen betrachte ich – in Anlehnung an Mecheril – als Resultat eines Herstellungsprozess. Die Art und Weise der Transformation vom Interviewtext zum Interpretationstext werden von Mecheril als „Modellierung“ (Mecheril 2003a: 32) bezeichnet. „Modellierung“ ist ein Ausdruck für einen interpretatorischen Vorgang, den Mecheril durch Inspiration durch die *grounded theory* entwickelt hat. Beim Modellieren geht es Mecheril darum, den „Prozess der Übersetzung von Interviewtexten in Interpretationstexte in der mitteilbaren Figur nachzuzeichnen. Anliegen der Modellierung ist demnach der Umgang mit Texten, die neue Texte generieren“ (ebd. 32).

Der Interviewtext bezeichnet den Ort der Entwicklung der Gedanken und den Kontext der Generierung des Interpretationstextes, der aus Modellierungen der Erfahrungen, Einstellungen und Konzepte sowie der Berichte der Interviewten besteht. In ihm finden sich interpretative, beschreibende und spekulative Ausführungen über die ihnen zugrunde liegenden sozialen, politischen und individuellen Bedingungen, sowie über die sozialen und individuellen Konsequenzen der Ereignisse. Im Interpretationstext sind vielmehr einzelne Aspekte zu einem Gesamtzusammenhang verdichtet und ausgeweitet, d.h. „der Modellierungstext erzählt eine Geschichte“ (ebd. 41f), d.h. er präsentiert Texte über Texte. Der Interviewtext nimmt in einer doppelten Weise maßgeblichen Einfluss auf den Interpretationstext. Es bildet zum einen die fruchtbare Grundlage der Generierung von Ideen, Kategorien und Zusammenhängen. Zum anderen wird die interpretative Ausgestaltung dieser Ideen, Kategorien und Zusammenhänge vom Interviewtext getragen. Demnach ist der Interpretationstext bezogen auf den Interviewtext eine „Ko-Konstruktion“ (ebd. 43). Modellierungen präsentieren auch Lesarten, die sich im Modellierungsprozess entwickeln.

Am Ende der Modellierung stehen Muster, die von einander zu unterscheiden sind. Die Interviewtexte werden durch jene Beschreibungen ausgezeichnet, die in der jeweiligen Interviewsituation artikuliert werden. Die Befragten, so wie sie in Interviewtexten sichtbar werden, schildern konkrete Erfahrungen, Meinungen, Handlungen, aber auch Überzeugungen. Hier vorgestellte Subjekte und Modelle, sind durch den Interviewtext hindurchreichende Konstruktionen und Idealisierungen bestimmter Einzelheiten (ebd. 44). In Anlehnung an die *grounded theory* versteht man unter Kategorien begriffliche Abstraktionen und Typisierung bestimmter, thematischer Zusammenhänge des Interviewtextes. Kategorien werden durch Namen oder Bezeichnungen symbolisiert. Diese begrifflichen Bezeichnungen betiteln Subtexte, welche die Bedeutung der Kategorie im Gesamtzusammenhang der Analyse explizieren. Wie also aus der Beschäftigung mit dem Interviewmaterial bestimmte Kategorien hervorgegangen sind und andere nicht, kann nur eher

grob nachgezeichnet werden, weil die allmählich und abrupt verfertigten Ideen und Einsichten, der Prozess der Übersetzung von Interviewtext zum Interpretationstext, der konkreten Rekonstruktion nur sehr bedingt zugänglich sind (ebd. 44).

Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass es sich bei Modellierungen um mögliche Lesarten handelt. In Modellierung bin ich bestimmten Kategorien nachgegangen. Die Ausführungen dazu sind letztlich daran zu bemessen, inwieweit sie eine Einordnung plausibel vorstellen. Auswahl der Lesarten pro Aspekt war zunächst einmal abhängig von meinen theoretischen Vorlieben und erkenntnispolitischen Sensibilitäten. Die Lesarten formierten ein interpretatives Netz, das sich stets an meinem wandelnden Wissen entlang innerhalb diesem Prozess veränderte. Bei intensiver Beschäftigung mit Datenmaterial entstehen stets signifikante Eindrücke, die nicht einfach über die Angabe einer Interviewsequenz belegt werden können. In dynamischen Modellierungsprozessen sind diese übersummativen Eindrücke in zweierlei Weise von Bedeutung: Zum einen sensibilisiert diese Art von Signifikanzeindruck für modellierbare Aspekte und leitet die weitere Beschäftigung mit dem Interviewmaterial an. Zum anderen ist es

„ein Kennzeichen der Interpretationstexte, Rezeptionseindrücke zu erzeugen, die nicht immer ohne weiteres mit Bezug auf konkrete Stellen ausweisbar sind. Da Modellierungen sozialwissenschaftliche Geschichten erzählen, findet sich in ihnen immer mehr als eine bloße Aneinanderreihung von Einzelaussagen. Dies liegt in einer besonderen Weise in dem Umstand begründet, dass der Modellierungstext auf die Konstruktion einer Als-ob-Person angelegt ist“ (ebd. 46).

Modelle sind auch performative und repräsentierende Texte und Lesarten, die Eindrücke erzeugen, die glaubwürdig und anregend sind. Die Wirkung des Performativen wird von für angemessen erachteten Repräsentationen getragen. Modellierungen zielen darauf, Anerkennungserfahrungen in den Selbstbeschreibungen von Subjekten zu übersetzen, dass sie ungleich in ihrer strukturellen Gebundenheit und Freiheit, ihrer Authentizität und Uneigenständigkeit, im Wechselspiel von Heteronomie und Autonomie sichtbar werden (vgl. 50). Von den subalternen Individuen wird in diesem Prozess verlangt, dass sie die Bedingungen erfüllen, um sich in der bestehenden, sozialen Realität als Subjekte artikulieren zu können. „[Es]ist beachtenswert, dass sie fortwährend auf ihr Anderssein Bezug nehmen müssen; dies können sie nur in den Kategorien bewerkstelligen, die ihnen in den dominanten Diskursen, in die sie verstrickt und mit denen sie ambivalent verbunden sind, angeboten werden“ (ebd. 51). Dieser Versuch, sich im Rahmen der bestehenden Strukturen als Subjekt zu verstehen, zu artikulieren und einzubringen, „wiederholt mithin genau jene Struktur, die mit der Kategorie dieses Anderen operiert und das Andere erst hervorbringt. Dies ist die dilemmatische Eingangsvoraussetzung des subjektorientierten Ansatzes“ (ebd. 50) sowie ihr Grenzen und Gefahren. Modellierungstexte findet Mecheril erst angemessen, wenn Facetten und Aspekte dieses Dilemmas deutlich gemacht werden. Die Modellierungstexte präsentieren auch sozialwissenschaftliche Lesarten (ebd. 51). Der Bezug auf den Subjektbegriff in und mit Modellierungen dient zu Klärung, in welcher Weise Individuen Möglichkeiten zukommt, sich in affirmative und transformative Welt- und Selbstverhältnisse zu begeben, wirksam werden zu lassen. „Wo Individuen über diese Möglichkeiten verfügen, kommt ihnen der [kontextspezifische] Status als Subjekt zu“ (ebd. 52). Die vorliegende Studie gibt in drei ineinander verwobenen Versionen Auskunft über die „Lebenswirklichkeit Anderer“: mit Hilfe des Wissens, z.B. über die Relevanz rassistischer Differenzierungen und Hierarchisierungen für die Erfahrungsrealität „Anderer“; mit Hilfe der Dekonstruktion von selektiv wiedergegebenen Ergebnissen des sozialwissenschaftlichen Diskurses über Migrations- und Differenzenerfahrungen; mit Hilfe der Ergebnisse des Modellierungsprozess in dieser Arbeit.

Dem hier angeführten Ansatz folgend habe ich die Selbstverortungen modelliert, die Migrations- und Differenzenerfahrungen und die für Identitätsarbeit wichtige Umgang mit prekärer Lebenssituation zum Ausdruck bringt. In diesem Prozess hat sich der thematische Fokus auf

Differenzphänomene ergeben. Die weitere Beschäftigung konzentrierte sich dann auf Erfahrungen der auf differenzberuhenden, widerständigen Empowermentsstrategien und selbstbestimmten Selbstverständnisse sowie auf Transformationsprozesse in der Subalternensituation.

10.4 Begründung der Auswahl der empirischen Gruppe

Die Notwendigkeit der Dekonstruktion der bedeutsamen Differenzen in der Vorstellung einer einheitlichen „türkischen“ Migrationsgemeinschaft in der deutschen Migrationsforschung habe ich, bisher zu veranschaulichen versucht.

Wie weiter oben dargestellt, verstehe ich den postkolonialen Migrationsprozess als einen historischen Prozess, der Menschen aus der Peripherie an den Rand der westlichen Gesellschaften geworfen hat. Die dadurch in Gang gesetzten soziokulturellen Bewegungen haben Positionen geschaffen, die diese MigrantInnen unabhängig ihrer ethnischen Identität, geschlechtlicher Zugehörigkeit und sozialen Klassenstellung miteinander teilen. Die folgenden Gedanken von Salman Rushdie betonen das besonders übertreffend: „Wenn ‚Die Satanischen Verse‘ überhaupt etwas sind, dann eine Betrachtung der Welt aus der Perspektive des Migranten. Sie entstanden aus eben der Erfahrung von Entwurzelung, von Trennung und Metamorphose (langsam oder schnell, schmerzlich oder freudig), die allen gemeinsam ist, und aus der, davon bin ich überzeugt, eine Metapher für die gesamte Menschheit abgeleitet werden kann“ (zit. nach Rushdie 1992: 457 in Ha 1999: 15). Darüber hinaus vertrete ich die Meinung, dass trotz individuell variablen Versionen eine grundlegende Erfahrung existiert, welche die allermeisten transnationale ArbeitsmigrantInnen als biographische Signatur miteinander teilen und die sie von anderen Gesellschaftsgruppen unterscheidet, obwohl es weder eine übereinstimmende, noch eine einheitliche Migrationserfahrung gibt: „Die Gemeinsamkeit der Geschichte(n) und der Situation der Arbeitsmigrantenfamilien sind über die Herkunftsnationen und die unterschiedlichen ethnischen Gruppen hinweg größer als oft vermutet oder unterstellt wird“ (zit. nach Pflegar 1993: 7 in Ha 1999: 15).

In den vergangenen Jahrzehnten haben einerseits die ideologisch kontroversen Diskurse über Migration gerade die „türkische“ Einwanderung in Deutschland zu einem brisanten, gesellschaftspolitischen Symbol hochstilisiert, so dass sie einen umkämpften Schauplatz der Diskurse offen legen. Andererseits sind die „türkischen“ Migrations- und Differenzenerfahrungen auf Grund ihres quantitativen Anteils an der Gesamteinwanderung in Deutschland besonders relevant. Daher wurden sie ausführlicher als bei anderen Einwanderungsgruppen wissenschaftlich und publizistisch dokumentiert und kommentiert (Ha 1999: 15f). In Anlehnung an Ha behaupte ich, dass diese „türkischen“ Erfahrungen in der Migration nicht alleine für sich stehen, sondern als ein spezifischer Ausdruck im Kontext einer allgemeineren, postkolonialen Migrationsgeschichte begriffen werden können, die Teile der südlichen Peripherie in die westlichen Metropolen verpflanzt hat. Gleichwohl hoffe ich, dass im Laufe der Ausführungen deutlich wurde, dass dieses Spannungsverhältnis von Gemeinsamkeit und Differenz sowohl innerhalb der MigrantInnengemeinschaft als auch innerhalb der „ethnischen Gruppe“ nicht einheitlich und determiniert, sondern von Anfang an komplex, zweispaltig und dynamisch ist (ebd. 15ff). Auch wenn sich meine Argumentation aus methodischen Gründen der Stringenz und Übersichtlichkeit weitgehend auf die Migrations- und Differenzenerfahrungen der ‚türkischen‘ MigrantInnen beschränkt, wird der Zusammenhang dieser Einwanderungsgeschichten untereinander hier betont. Daher will die türkisch-deutsche Migrationsgeschichte als ein anschauliches Motiv die generellen theoretischen Gedanken exemplarisch visualisieren und konkretisieren.

Wie Ha vertrete ich auch die Meinung, dass es notwendig ist, bedeutsame Differenzen innerhalb jener der MigrantInnen, als organisch konstruierten und zeitlich nahezu unveränderlich vorausgesetzte „Ethnie“ aufzuzeigen, um die Artikulation unterdrückter Stimmen zu ermöglichen. Der in dieser Arbeit -in Anlehnung an die postkoloniale Kritik- vielschichtig angelegte Dekonstruktionsprozess, hinterfragt das homogene Bild einer gemeinsamen Herkunft, Geschichte und Erfahrung. Es soll zuerst darum gehen, die Vorstellung einer einheitlichen „türkischen Migrationsgemeinschaft“ in der deutschen Diaspora durch den empirischen Hinweis auf bestehende, politische Gegensätze, sich vergrößernde soziale und sich verkleinernde regionale Unterschiede aufzubrechen. Aber viel wichtiger ist die Betonung des Gedankens, dass

„(...) jede Erzählung einer essentialistischen Homogenität fiktiv ist und die Sicherheit eines imaginierten Ursprungs auf der Verdrängung einer immer schon dagewesenen Differenz beruht. Sogar die gemeinsame Erfahrung der Einwanderung erweist sich als eine Gemeinsamkeit, die unrein ist, weil sie differente Erfahrungen in sich trägt. Schließlich gab es nicht nur eine einzige Einwanderungsgeschichte, sondern mehrere, die die Immigrierten an unterschiedliche Ausgangspunkte und rechtlich-soziale Positionen in der Einwanderungsgesellschaft platzierten. Diese unterschiedlichen Situierungen haben entscheidend ihre individuelle Existenz und ihre Erfahrungen als Migrant oder Migrantin in dieser Gesellschaft mitgeprägt“ (Ha 1999: 15).

Vor diesem Hintergrund konzentriere ich mich auf die „türkischen“ Geschichten besonders, weil die kulturelle und soziale Dynamik des Migrationsprozesses und die geschlechtsspezifische Auseinandersetzung mit ethnisch, geteilten Arbeitsmärkten und sexistischen Diskriminierungen aufzeigen, dass „die türkischen MigrantInnen“ eine heterogene Gruppe sind, die sehr viele, verschiedene Erfahrungen und Positionen in sich vereinigt. Diese Vielfalt zu übergehen kann neue Auslassungen produzieren, die „ihre politische Legitimität mittels totalitärer Einschreibungen durchsetzen müssten, wobei die dabei entstehenden Widersprüche niemals vollständig unterdrückt werden könnten“ (ebd. 15). Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Anerkennung innerer Differenzen und zunehmender Brüche innerhalb der kulturellen Identifikationsmuster zwischen den Generationen immer unumgänglicher. Mit den Worten von Ha gibt es für viele aus dieser nachfolgenden MigrantInnengenerationen weder die Gewissheit einer Heimat noch die Glück verheißende Rückkehrillusion ihrer Eltern. Sie müssen in einer Welt ohne Sicherheiten leben, weil sie in einer „Situation des Dazwischen“ aufgewachsen sind. In ihrer paradoxen Situation ist der unerreichbare Wunsch, als „Deutsche“ mit all den verbundenen Privilegien akzeptiert zu werden, genauso gegenwärtig, wie der aus dieser Ernüchterung folgende Rückzug in einen künstlich hergestellten, türkischen Nationalismus (ebd. 15).

Im Widerspruch zur deutschen Migrationsforschung, die die mit konstruierten Phänomenen, wie z.B. der „Kriminalität“ und Gewalt, einhergehende Ambiguität mehrheitlich eine Identitätsstörung sah und den dahinter stehenden gesellschaftlichen Konflikt um Marginalität und Repräsentation dadurch entpolitisierte, weist Ha hier darauf hin, dass diese Spannung zwischen der Notwendigkeit zum Überleben und dem Wunsch, aus der ethnischen Fluchtburg auszubrechen, auch produktiv sein kann. Aufgrund seiner Studie (1999) kommt Ha zu folgenden wichtigen Erkenntnissen:

„Da die Ethnizität dieser MigrantInnen sich in einer Position befindet, in welcher der dynamische Prozess der kulturellen Anpassung, der Anknüpfung und des Neuentwurfs gleichzeitig in all seiner ungleichzeitigen Ambivalenz ausgetragen wird, ergeben sich aus ihr Ansätze einer auf Differenz beruhenden Entwicklung hybrider Identitäten. Gerade in diesem Jahrzehnt sind diese komplexen Identitäten als Grundlage für einen Politisierungsprozess der Alltagskultur bedeutsam geworden. In ihr geht die subversive kulturelle Praxis dieser Subjekte mit Formen autonomer Selbstvergesellschaftung einher, wodurch das einfache binäre Differenzmuster überschritten wird, auf das rassistische Zuschreibungen wie auch ältere Modelle ethnischer Solidarität zurückgreifen müssen. Mit der Aufgabe der aufgedrängten Entscheidungsfindung zwischen essentialistischem Selbstverständnis und Assimilation beginnt m. E. eine Suchbewegung in einem offenen politischen Feld der Selbstinszenierungen. Der Kampf um diskursive Bedeutungen und Bilder, um eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Gemeinsamkeit und Differenz wird von der Hoffnung begleitet, Positionen im politischen Raum zu gewinnen, die gesellschaftliche Interventionen ermöglichen“ (Ha 1999: 169ff).

In dem empirischen Teil dieser Studie konzentriere ich mich aus diesen Gründen auf die narrativ-biographische Erzählung von erlebter Migrations- und Differenz Erfahrung, d.h. eigene

Themen, eigene Auseinandersetzungen und Definitionen um die Lebenssituation der so genannten „Betroffenen“ „türkischer“ Herkunft darzustellen. Ziel ist zum einen, ein möglichst lebhaftes Bild ihrer Situation anzustrengen, zum anderen zu erfragen, wie sie ihre Situation und Erfahrungen als „nicht-westlich-queere Subjekte“ beschreiben und welche Lebensentwürfe, Selbstdarstellungen und Umgangsstrategien sie, aus ihrer Lebenssituation heraus, entwickelt haben. Vor allem will ich die Widerstands- und Emanzipationsgeschichten, sowie die Transformationskraft in ihren Lebensentwürfen aufzeichnen. Die Selbstverständnisse, die Rezeption und Interpretation kultureller Symboliken unterliegen jedoch über die Zeit zahlreichen, intervenierenden Variablen und verändern sich (Otyakmaz 1995: 51f). In der umfangreichen Darstellung der empirischen Analyse sollen Evidenzen aufgezeigt und in kritischen Bezug zu der, im theoretischen Teil erfolgten Diskussion, gebracht werden.

Die Figur des „nicht-westlich-queeren Subjekts“ z.B. „türkischer Herkunft“ konnotiert jedoch in der Migrationsforschung in Deutschland die Vorstellung „des Fremden“⁸⁰. Sie stehen „für die „differente“ und „andere Kultur“ für das „Unbekannte“ und doch „Bekannte“. Innerhalb dieser Logik fungiert sie als Projektionsfigur für Phantasien und Ängste (Gutiérrez Rodríguez 1999: 91). Vor diesem Hintergrund werden sie zur „authentischen Stimme“ ihrer Herkunftsgesellschaft, unabhängig von der Beziehung zu ihrem Herkunftsland, konstruiert. Dies könnte die Interviewten zur Annahme bringen, dass die Forschung an ihrer Lebensgeschichte interessiert sei, im Sinne einer „anderen Kultur“ und es könnte dadurch zu der Reproduktion einer selbstethnisierenden Dynamik kommen. Die Befragten könnten sich auf ihre Autorität als „authentische Stimme“ beziehen, um über Kultur und Land zu berichten. Dieses Wissen über das Herkunftsland oder dem Land der Eltern als einer Ressource, wandelt sich in dem Moment zur Projektionsfigur, in dem dieses Wissen nicht mehr geographisch und politisch sowie historisch kontextualisiert wird und eine Homogenisierung, Essentialisierung sowie Simplifizierung von Land und Menschen stattfindet. Dann wird der Pass, sowie die nationale Herkunft zum aussagekräftigen Element der Selbstrepräsentation und der Erklärung von Welt und „Türkisch-Sein“ zum selbst evidenten Erklärungsparadigma in der Eigendarstellung. Die Dynamik von Ethnisierung und Selbstethnisierung im Kontext der Migration ist nicht nur auf herrschende Diskurse zurückzuführen, sondern auch auf das öffentliche Reden von MigrantInnen, das nämlich besonders dann möglich ist, wenn sie vorhandene Vorurteile und Konstruktionen des Alltagswissens affirmieren, wenn sie im Namen der „türkischen Kultur“ sprechen (ebd. 91).

In der Kritik an den herrschenden Repräsentationspolitiken über subalterne Gruppen wurde bereits diskutiert, dass diese Politik einer Verobjektivierungspraxis Vorschub leisten, die nicht zuletzt durch den ungleichen Zugang zu finanziellen und infrastrukturellen Mitteln in Medien, Wissenschaft und der Öffentlichkeit bedingt ist. Wissensproduktionen aus den subalternen Positionen heraus nehmen bei der Formierung institutioneller Reden keine gestaltende Funktion ein, solange sie nicht über die Ressourcen verfügen, die ihnen eine wirksame Intervention der öffentlichen Diskurse ermöglicht. Also kann dies für die Bestimmung der interaktionalen Dynamik im Interview bedeuten, den geographischen, ökonomischen und politischen Kontext in die Analyse miteinzubeziehen, in dem möglicherweise eine Perspektive der ForscherIn auf das Forschungsfeld erzeugt wird. Demnach stellen hier weder Begriffe noch Analyse Kriterien Unschuld dar. Daher müssen sie immer wieder auf ihre herrschaftsimmanenten Implikationen hinterfragt werden. MigrantInnen gelten in vielerlei Hinsicht als die different „Anderen“: Von ihnen wird behauptet, anders als einheimische „Andere“ zu sein. Jede Bemühung reproduziert erneuert die

⁸⁰ In Anlehnung an Simmel (1983) schreibt Gutiérrez Rodríguez, dass in urbanen Gegenden sich das, was als „fremd“ konstruiert wird, an der Schnittstelle ökonomischer, politischer, historischer Diskurse und den aktuellen Praktiken nationalstaatlicher und transnationaler Institutionen entsteht (Simmel 1983 nach Gutiérrez Rodríguez 1999: 91).

Grenzziehungen. Ich halte mich an diese Grenzziehung(en) und reproduziere sie meinerseits, indem ich ausschließlich türkischstämmige Subjekte auswähle und interviewe. Die bereits angeführten Rechtfertigungen für meine Entscheidung sind pragmatischer Natur. Ich hoffe, dass es deutlich wurde, dass ich mir der differenztheoretischen Brisanz meiner Vorgehensweise bei der Auswahl meiner InterviewpartnerInnen durchaus bewusst bin.

10.5 Mein theoretisches Sample

Mir ist vor meiner Forschung die Heterogenität der Migrations- und Differenzerfahrungen bekannt gewesen. Meine Ausgangsannahme war, dass alle Befragten transkulturelle und transnationale Lebensführungen in vielfältiger Art durch ihren Aufwachsen, ihre Bildung und ihren Beruf, ihr Eheleben oder ihre Partnerschaft etc. aufweisen. Da sie sich tagtäglich in unterschiedlichen Kontexten bewegen, machen sie unterschiedliche Interaktionserfahrung. Folglich besitzen einige bestimmte Fähigkeiten etwas mehr als andere, einige synthetisieren mit den Kulturen erfolgreicher und produktiver. Während manche eigene kulturelle Verortungen, Selbstverständnisse und vielfältige Positionierungen behaupten und artikulieren, ziehen sich andere dagegen in eine Selbstethnisierung zurück.

Welche Migrations- und Differenzerfahrungen wurde/wird von der Befragten gemacht, wie definieren sie das selbst? Welche Themen und Diskurse werden unter der Überschrift „Migration und Differenz“ tatsächlich von den Befragten artikuliert? Welche Positionen, Selbstverständnisse, Verortungen, Wahrnehmungen zu ihren Bedingungen und Erfahrungen vertreten sie? Gibt es eine national-ethnisch-kulturelle Differenz/Identität/Zugehörigkeit sowie Migrations- und Differenzerfahrung, welche die gesamte Gruppe definieren kann? Was sind eigentlich die Unterschiede oder die Gemeinsamkeiten, die diese Menschen different erscheinen lassen oder miteinander verbinden? Gibt es „gelungene“ Lebensentwürfe, Biographien oder Identitäten oder „diffuse“ Identitäten und Orientierungsschwierigkeiten? Wie definieren die Befragten sich selbst, wenn sie von außen als erfolgreich integriert, assimiliert oder nicht integriert und selbstethnisiert identifiziert werden? Was ist ihre emotionale Reaktion auf diese Verortung? Gibt es eine gemeinsame Handlungskompetenz, die für die transkulturellen Gesellschaften als Gewinn angesehen werden kann? Warum gibt es verschiedene Arten der Verarbeitungsweise der Migrations- und Differenzerfahrungen? Warum entstehen diese oder jene Selbstverständnisse und Positionierungen? Welche Bedingungen, Zusammenhänge und Ressourcen sind in diesem Prozess von Bedeutung? Welche günstige oder ungünstige, individuelle und gesellschaftliche Umgangsstrategien gilt es zu identifizieren?

Meine Auswahl der ProbandInnen richtete sich also nach der Methode des „theoretical sampling“, das heißt, dass bei der Entscheidung die theoretisch möglichen Erscheinungsformen der zu erforschenden Merkmale in der Zusammensetzung der Untersuchungsgruppe berücksichtigt werden, denn bei einer qualitativ angelegten Untersuchung, geht es vor allem um die inhaltliche Repräsentation als Kriterium für die Stichprobe. Basis für die Zusammensetzung des Samples war die Bildung kontrastierender Vergleichsgruppen (Flick 1996: 206 nach Karakasoglu-Aydin 2000: 33, vgl. Flick 1991). Auf diese Weise kamen während des Forschungszeitraums (1999-2002) 20 Interviews mit junger Erwachsene (zwischen 21 und 34) zustande. Davon konnte ich nur 10 Interviews mit fünf Frauen und fünf Männern auswerten, die maximale und minimale Unterschiede untereinander zeigten. Die Auswahl entspricht meiner Absicht, möglichst verschiedene Orientierungen und Orte und dadurch ihre Heterogenität abzubilden. Dies war Ausgangspunkt für meine Samples. Die Auswahl erfolgte also nicht nach einer repräsentativen Verteilung, gemäß dem statistisch festgehaltenen, was man unter Zugehörigkeit versteht und verortet, sondern nach der im öffentlichen Raum gezeigten Sichtbarkeit unter den subalternen Subjekten türkischer Herkunft.

Die Aussagen und Befunde beziehen sich damit auch auf die im öffentlichen Raum präsenten „nicht-westlich-queeren MigrantInnen“ türkischer Herkunft. Da es um die Untersuchung spezifischer Themenbereiche in einem bestimmten Zusammenhang ging, ergab sich vorab die Notwendigkeit einer Definition bestimmter Merkmale für die in Frage kommenden InterviewpartnerInnen. Als gemeinsame Merkmale wurden festgelegt:

- Geburt in Deutschland als Kinder von transnationalen Migrantenfamilien türkischer Herkunft.
- Emigration nach Deutschland im Kindes- oder Jugendalter.
- Unterschiedlicher Bildungs- und Berufsstatus.

Diese Verteilung war nicht vorgegeben, sondern ergab sich durch das theoretische Sampling. Als Ergebnis eines sorgfältigen, theoretischen Samplings ist die Erfassung einer größtmöglichen Variationsbreite von kulturell-ethnisch-religiösen Lebensführungen und Positionierungen der Untersuchungsgruppe erreicht worden, welche die Spannbreite der vorkommenden Orientierungen, von AtheistInnen bis hin zu Kopftuchträgerinnen, von bi-national Verheirateten bis hin zu Singels, von türkischer bis hin zu tscherkessischer Abstammung zeigte. Aufgrund der Stichprobegröße kann die Untersuchung freilich nicht für sich in Anspruch nehmen, tatsächlich alle empirisch vorkommenden oder theoretisch möglichen Formen von kulturell-ethnisch-religiösen Lebensführungen und Positionierungen bei der Zielgruppe zu erfassen. Neben dem skizzierten Kriterium legte ich bei der Auswahl meiner Interviews Wert auf eine Gleichverteilung der Geschlechter. Darüber hinaus wollte ich mir die Chance nicht entgehen lassen, Personen mit ähnlichen Einstellungen, aber unterschiedlichem Geschlechts in die Auswahl aufzunehmen, da sich hier zum einen die Möglichkeit bietet, auf den ersten Blick vergleichbare Migrationsbiographien auf ihre individuell unterschiedliche Bedeutungen hin zu thematisieren und dem Verhältnis zwischen den beiden Differenzkategorien kulturelle Differenz und Geschlecht nachzuspüren.

Meine Auswahl war von dem Bemühen geprägt, die breite Vielfalt der Interviewten, die ich angenommen habe, auch in meiner Selektion wieder auffindbar werden zu lassen. Ich betrachtete die Heterogenität meines Samples in möglichst vielfältiger Hinsicht als Chance, unterschiedlichen Formen kultureller Identitätsarbeit auf die Spur zu kommen, sowie diese als Abbild der Realität nachzuzeichnen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass ich als Interviewerin auch in ganz unterschiedlicher Weise auf die kulturelle Herkunft und Selbstpräsentation der Interviewten reagierte, und dass ich über ganz unterschiedliche Vorerfahrungen und Vorinformationen über die Interviewten verfügte.

Die Auswahl der InterviewpartnerInnen erfolgte überwiegend über persönliche Kontakte und Bemühungen. Viele Interviewten wurden von mir auf Grund ihrer äußeren Merkmale (Geschlecht, Alter) in verschiedenen subkulturellen oder multikulturellen Organisationen, Veranstaltungen selbst angesprochen, einigen sind mir durch Bekannten vermittelt worden. Einige waren in selbstorganisierten MigrantInnengruppen (soziokulturell, politisch, religiös) oder in antirassistischen - multikulturellen Gruppen engagiert. Zu Beginn wurde das Sample durch Interviews mit Subjekten, die mir durch ihr Auftreten in der Öffentlichkeit im Rahmen von politischen und kulturellen Veranstaltungen aufgefallen waren, initiiert. In aller Regel war eine große Bereitschaft zur Teilnahme an der Untersuchung festzustellen, die von den Befragten unter anderem damit begründet wurde, die Wissenschaft zur Sichtbarmachung des Lebens und Denkens von MigrantInnen mit einem eigenen Beitrag gerne unterstützen zu wollen. Alle Subjekte, die sich für das Interview entschieden, gaben mir einen Vertrauensvorschuss, der aus meinem eigenen Engagement in MigrantInnenzusammenhängen resultierte. Lediglich in einem Fall wurde ich ohne Entschuldigung mehrmals versetzt und es folgte die Entscheidung gegen die Befragung. Ich

erklärte allen, dass die Interviews dem Datenschutz unterlägen und ich, soweit es in meiner Verfügungsmacht stehe, die Verwendung der Ergebnisse kontrollieren würde und die Namen anonymisiere.⁸¹ Es zeigte sich, dass das Verhältnis zwischen Forscherin und Befragten auf der einen Seite durch die individuelle Unterschiedlichkeit und die heterogenen Interessen geprägt war, aber es ließ auf der anderen Seite auch einen ausreichend großen Bereich des gemeinsamen Interesses zu (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 86).

In Anlehnung an narrativ-biographische Interviewtechniken habe ich versucht, ein stärkeres Gewicht auf Narrationen zu legen. Es handelt sich im Ergebnis jedoch keineswegs um biographische Interviews. Die Interviewten und die Interviewerin weisen eine „angenommene“ Zugehörigkeit zu einer bestimmten Minderheitengruppe mit Migrationshintergrund auf. Dies kann zu einem gewissen Maß an Vertrautheit zwischen Interviewerin und Interviewten führen. Das ist oftmals eine entscheidende Voraussetzung dafür, eine Bereitschaft für (narrative) Erzählungen auszulösen. Auf der anderen Seite kann die versprochene Anonymisierung angezweifelt werden, weil die Interviewten davon ausgehen mussten, uns nach den Interviews in so einer kleinen subalternen Community wieder zu begegnen. Das kann wiederum narrative Erzählungen verhindern. Zudem können die InterviewteilnehmerInnen vieles als bekannt voraussetzen und davon ausgehen, manches durch Anspielungen und Andeutungen bereits klar machen zu können. Andererseits kann vermutet werden, dass ein hohes Maß an Vertrautheit auch dazu führt, dass Dinge mitgeteilt werden, die einer InterviewerIn ohne Migrationshintergrund und Zugehörigkeit zu einer Subgruppe erst gar nicht erzählt werden. Ich muss zugeben, dass durch die Interviews tatsächlich mit einigen Probanden eine Freundschaft entstanden ist. In Anlehnung an die Cultural Studies und an Dannenbeck geht es mir auch in dieser Arbeit um eine Form der Auswertung, die die Interviewsituation als Interaktions- und Kommunikationssituation aller am Interview Beteiligten betrachtet und begreift. Wie Dannenbeck bin ich der Ansicht, dass Einflüsse bei jedweder denkbaren Konstellation im Interview vorhanden und damit unvermeidbar sind. Sie können nicht durch eine vorab erfolgende Festlegung der Interviewkonstellation nach bestimmten Kriterium aufgehoben werden. Vielmehr ist dieser Effekt Teil der Interaktions- und Kommunikationsprozesse im Interview insgesamt und nicht zu isolieren von anderen stets vorhandenen Effekten wie Altersunterschieden, unterschiedlichen biographischen Erfahrungen, Sympathien und Antipathien, gegenseitigen Erwartungen etc.“ (Dannenbeck 2002: 78).

10.6 Konzeption des Interviewleitfadens

Auf Grund der Fragestellung lag mir die Verwendung eines qualitativen Forschungsansatzes nahe. Die Vorteile der qualitativen Untersuchung liegen in der „Tiefe“ der erhobenen Daten. Sie sind notwendig für eine aussagekräftige Exploration, die der gegenstandsbezogenen Theoriebildung vorausgehen muss. Das qualitativ erhobene Datenmaterial bietet darüber hinaus die Möglichkeit, anhand der Detailanalysen von Einzelfällen allgemeine Zusammenhänge und Merkmale herauszuarbeiten. Schließlich stellen Migrations- und Differenzerfahrungen emotional besetzte und biographisch bedingte Lebensbereiche dar, die nur in einem qualitativ angelegten Interview transparent werden können. Die Eingangsphase des Einzelinterviews wird durch einen standardisierten Kurzfragebogen gestaltet, in dem familienbiographische Daten sowie Daten zur Schullaufbahn etc. rasch erfasst werden können. Auf dieser Basis werden die Rahmendaten (wesentliche Daten zur Biographie) in tabellarischer Form zusammengestellt. Neben der

⁸¹ Die Namen der Interviewten wurden anonymisiert, ebenso alle Eigennamen, die die Befragten innerhalb der zitierten Interviewpassagen erwähnt haben. Darüber hinaus wurde, insoweit es der Datenschutz gebot, Angaben von beruflichen Tätigkeiten oder erwähnten Örtlichkeiten verändert.

anschaulichen Präsentation dienen sie vor allem der Vorbereitung der vergleichenden Analyse. Außerdem kann man sich dadurch während des Interviews auf das Wesentliche konzentrieren (Unger 2000: 138).

In der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um narrativ-biographische Interviews. Das Interview basierte auf der Absicht, eine Erzählsituation zu schaffen, in der die Befragten die Erzählweise und Themen selbst bestimmten. Die Eingangsfrage⁸² strukturierte das Interview. Die hier verwendete Technik, des narrativ-biographischen Interviews, stellt meine eigene Adaptation des fokussierten Interviews nach Mayring (1996) dar. Mayring systematisiert fokussierte (problemzentrierte) Interviews⁸³ als eine in allen Formen offene, halbstrukturierte Befragung. Die vorliegende Untersuchung orientiert sich an den Grundgedanken beider Interviewtechnik (Mayring 1996: 48ff). Die hier verwendeten Befragungen waren in erster Linie als narrativ konzipiert. Es standen also bestimmte Themen im Vordergrund. Dennoch wurde auch die biographische Geschichte berücksichtigt. Sie wurde aber unter der Perspektive der Forschungsfragen untersucht. D.h. sie bleibt hauptsächlich dem zu untersuchenden Thema untergeordnet. Es handelt sich um ein offenes Gespräch. Zur Datenerfassung wurde ein Leitfaden, der darüber hinaus eine Kombination verschiedener Fragetypen aufweist⁸⁴, konstruiert. Die einzelnen Punkte stellen theoretische Kategorien dar, die offen definiert wurden. Die theoretischen Begriffe wurden an Hand von Fachliteratur, so wie auch an Hand der persönlichen Erfahrung der Forscherin konstruiert. Der Interviewleitfaden wurde je nach Partner und Situation während der Unterhaltung flexibel gehandhabt, d.h., die Fragen wurden dem Probanden angepasst. Einige Kategorien wurden je nach Situation nicht berücksichtigt, während andere Untersuchungskategorien hinzugefügt wurden. Durch den Leitfaden war es möglich, Zugänge zu verschiedenen Dimensionen der angesprochenen Themenbereiche in den subjektiven Theorien der Befragten zu erhalten.

Die Texte waren so formuliert, dass sie die Befragten animieren sollten, offen und mit eigener Schwerpunktsetzung zu antworten. Sofern die Probanden sich nicht schon selbst, an anderer Stelle im Interview, zu bestimmten Themen geäußert hatten, diente die Abfolge an Fragen als Gewährleistung für eine größere Vergleichbarkeit der Ergebnisse. Angesichts der Spannbreite der Themen, die von den ProbandInnen im Verlauf des Interviews angesprochen und ausgeführt werden konnten, sollten die Konfrontationsfragen eine stärkere Konzentration auf die Themenstellung der Untersuchung bewirken. Sie dienten der konkreten Ermittlung subjektiver Theorien und impliziter Annahmen. Die Aufforderung, zu teilweise provokanten Thesen Stellung zu nehmen, diente der Konkretisierung von eventuell bereits in den Erzählpassagen durch die ProbandInnen selbst angedeuteten Themen. Ziel war es, eine angemessene Balance zwischen höchst möglicher Vergleichbarkeit der Interviewergebnisse bei gleichzeitig höchst möglicher Offenheit für die Erzählungen und eigenen Schwerpunkte der ProbandInnen zu ermöglichen. Bevor der Interviewleitfaden zur Anwendung kam, wurden verschiedene Fassungen in Probeinterviews getestet und immer wieder modifiziert, bis eine Festlegung auf die endgültige Fassung des Leitfadens erfolgte. Es wurden insgesamt 20 Interviews durchgeführt, von denen 10 Interviews zur

⁸² Eingangsfrage: Ich beschäftige mich mit Menschen, die der zweiten Migrantengeneration angehören und mit deren Lebenssituation. Insbesondere interessiert mich die Gruppe der jungen Erwachsenen, und diesem Rahmen soll auch unser Interview/Gespräch laufen. Ich habe mir so einen groben Rahmen überlegt. Ich möchte dich zuerst einmal zu deiner Lebenssituation befragen, so dass Du davon erzählen kannst, was Dir im Moment wichtig ist, also Themen, die in deinem Leben so wichtig sind. Also, was ist besonders wichtig, was interessiert Dich momentan am meisten. In einem weiteren Schritt möchte ich ganz gerne auf einige dieser Themen, die du nennst, noch etwas genauer eingehen.

⁸³ Anders als bei narrativ-biographischen Interviews ist im fokussierten Interview das Befragungsinstrument deutlich an ganz bestimmten, festgelegten Fragestellungen orientiert, von denen die Interviewerin nach eigenem Ermessen und unter Berücksichtigung des theoretischen Anliegens der Studie abweichen kann, indem weitere klärende Fragen und Gesichtspunkte aufgegriffen werden, die von den Befragten unabhängig vom Gesprächsleitfaden in die Interviewsituation eingebracht werden.

⁸⁴ Der Gesprächsleitfaden ist als Anhang der Untersuchung beigelegt.

Auswertung ausgewählt und transkribiert wurden. Anhand einer ersten Lektüre der transkribierten Interviews wurde die Fragestellung spezifiziert und allgemeine Hypothesen aufgestellt. Die unterschiedliche Interviewlänge (die Dauer variierte zwischen 90 Minuten, für das kürzeste und 210 Minuten für das längste Interview) und Intensität, in der von den einzelnen Befragten zu einzelnen Themenbereichen erzählt wurde, werden als Hinweis darauf gesehen, dass das Konzept Offenheit richtig war, um den InterviewpartnerInnen die Möglichkeit zu geben, individuelle Schwerpunkte in ihren Erzählungen zu setzen.

10.7 Durchführung der Interviews und Interviewverlauf

Ich führte neben theoretischen Vorüberlegungen zwei Pretests. Ich stellte mir zu Beginn der Erhebungsphase oft die Frage, wie kann ich, ohne Einfluss als Interviewerin mit Migrationshintergrund zu nehmen, von den Orientierungen, Relevanzsystemen und Selbstbeschreibungen der Interviewten erfahren. Ich wollte sowohl eine Identifizierung des „different Anderen“ als auch eine Fremdzuschreibung bestimmter kulturell-ethnischer Positionierungen vermeiden. Meine Überlegungen kreisten also um die Eingangsfrage, wie offen ich die Aufforderung zu einer ersten Stegreiferzählung gestalten sollte (vgl. Bruner 2004: 75ff). In Form zweier Probeinterviews testete ich eine Formulierung der Eingangsfrage, die bewusst jeglichen, assoziativen Hinweis auf mein eigentliches Forschungsinteresse zu vermeiden erstrebte. Wie Bruner und Dannenbeck akzeptierte ich dann, dass die Interviewsituation selbst eine nicht zu kontrollierende Gesprächssituation darstellt. Denn die Interviewsituation ist, durch potenziell beeinflussende Dimensionen, prinzipiell unabgeschlossen und die Bedeutungen, die ihr im Verlauf der Befragung verliehen wird, ist unvorhersehbar und kontingent. Nach meiner Erfahrung in dieser Phase, habe ich, sowohl in der Vorbereitungsphase, also während der Rekrutierung der Interviewpartnerinnen und den informellen Vorgesprächen, als auch im Zuge meiner Eingangsfrage, das Thema meiner Arbeit explizit formuliert. Die Befragten bekamen einige Informationen über mein Forschungsvorhaben und das Thema. Sie wurden über den Kontext der Arbeit und mein Interesse informiert. Alle erfuhren auf diese Weise, dass ich an ihren aktuellen Problemen und ihrer Lebenssituation als MigrantInnen in der zweiten Generation interessiert war.

Die Gespräche wurden auf Tonband aufgenommen, um den Transkriptionsvorgang zu erleichtern. Die Gefahr einer Verkrampfung der Befragungssituation durch das mitlaufende Diktiergerät konnte nach den Erfahrungen der Pretestphase als gering eingeschätzt werden. In der Regel waren die Interviewten damit einverstanden und verhielten sich nach einer anfänglichen Befangenheit relativ natürlich. Die Interviews wurden alle von mir selbst durchgeführt. Es konnte dadurch die eine übergreifende, vergleichbare Gesprächsführung gewährleistet werden. Die Gespräche fanden, bis auf zwei Ausnahmen, auf eigenen Wunsch der GesprächspartnerInnen bei ihnen zu Hause statt. Die Gesprächsatmosphäre war überwiegend entspannt und offen. Als Zeichen dafür, dass dies auch von den meisten InterviewpartnerInnen so empfunden wurde, darf die Tatsache gewertet werden, dass in vielen Fällen nach Beendigung des Interviews und Abschalten des Gerätes ein intensives Gespräch stattfand, in dem sich die InterviewpartnerInnen interessiert daran zeigten, auch etwas über mich zu erfahren (vgl. Karakasoglu-Aydin 2000: 168).

Die offene Interviewsituation war für fast alle neu und ungewohnt. Einige reagierten daher im ersten Moment auf die offene Eingangsfrage mit Rückfragen. Ich sagte erneut, sie sollten selber entscheiden, was und wie sie mir aus ihrer aktuellen Lebenssituation erzählen möchten. Doch nach kurzem Überlegen fingen sie an zu erzählen. Die Interviewsituation basierte auf einem kommunikativen Prozess. Das Verhältnis zwischen ErzählerIn und Interviewerin wurde von Momenten der Identifikation, der Abgrenzung, der Begeisterung und der Ablehnung begleitet. Ich nahm während der Interviewsituation unterschiedliche Identifikationsfiguren für die Erzählenden

ein. Erzählende sprachen meine Empathie an, indem sie mich direkt ansprachen: „Verstehst du?“ etc. Allein dies zeigt, dass das Interview nicht lediglich aus einer Frage-Antwort-Dynamik besteht. (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 89). Das Interviewgespräch ist von Nähe, aber auch Distanz markiert. Distanz wird durch die Zurückhaltung, aber auch durch Irritationen hervorgerufen. Irritationen können entstehen, wenn den jeweiligen Annahmen vom Gegenüber nicht entsprochen wird. Dies kann durch die Projektionen, beziehungsweise Vorurteile, die vor der Interviewsituation über die jeweils andere existieren, verursacht werden (ebd. 89).

10.8 Postskripte – Forschungstagebuch - Memos

Ausgehend von der Erkenntnis, dass der oder die InterviewerIn und die Situation des Interviews einen wesentlichen Einfluss auf die zustande gekommenen Daten ausüben, schloss sich jedem Interview die Erstellung eines Postskriptes an, in dem, neben den Grunddaten zu jedem/jeder InterviewpartnerIn auch Eindrücke zum Verlauf des Interviews, zu eigenen und Reaktionen der InterviewpartnerIn nonverbaler Art festgehalten wurden, da diese für die spätere Interpretation des Interviews wichtige Daten zum Verständnis einzelner Passagen liefern konnten. Während des gesamten Forschungsprozesses wurde ein Forschungstagebuch geführt, das neben den ausführlichen Niederschriften der Eindrücke aus Feldkontakten, auch Erfahrungen, Ideen, Befürchtungen und Verwirrungen während und nach der Interviewdurchführung enthält, ebenso wie erste Analysen, Annahmen und Interpretationen der gewonnenen Daten. Die Atmosphäre der Interviewsituation, die Empfindungen der interviewten Personen sowie meine eigenen Reaktionen wurden auch dort festgehalten. Weiterhin notierte ich besondere Hervorhebungen, bruchartige Themenveränderungen, nervöse Reaktionen, intensives Gestikulieren oder lange Pausen. Die Notizen sollten den Forschungsprozess und seine Wirkung auf mich und meine ersten Interpretationen transparent und nachvollziehbar machen und zur Selbstreflexion anregen (vgl. Karakasoglu-Aydin 2000: 160ff). Das alles wurde ebenfalls als gedächtnisgestützte Notizen im Forschungstagebuch festgehalten. Vor dem Hintergrund dieser Notizen wurden Memos angefertigt (vgl. Gutiérrez Rodríguez 92). Diese sind nach folgendem Muster aufgebaut: Zeitpunkt, Dauer und Ort des Gesprächs, dem Interview vorausgehende Faktoren (Kontaktaufnahme, Telefonate, Begrüßung etc.), Begleitumstände des Interviews (Atmosphäre des Gesprächs, Störungen des Gesprächs, Verständnisschwierigkeiten...), Kooperation und Stimmung des Befragten im Interview.

10.9 Bedeutung der Sprachwahl

Zum Konzept, den InterviewpartnerInnen eine größtmögliche Freiheit in der Formulierung ihrer Gedanken, Assoziationen, Meinungen etc. zu lassen, gehörte auch das Angebot der freien Sprachwahl. Es war alleine den Probandinnen überlassen, in der von ihnen präferierten Sprache (Deutsch oder Türkisch) bzw. der von ihnen bevorzugten Sprachmischung⁸⁵ (Code-switching) das Interview durchzuführen. Je nach Gewohnheit mischten sie entweder die Sprachen oder bedienten sich themenbezogen einer der beiden Sprachen. Ich selbst orientierte mich konsequent am Code-switching der InterviewpartnerInnen.

Insbesondere im emotionalen Bereich und bei Themen, die Persönliches ansprechen erwies sich die Option, zwischen Deutsch und Türkisch „switchen“ zu können, als wichtige Voraussetzung für eine vertrauensvolle Gesprächsatmosphäre und die Möglichkeit, Gefühle ausdrücken zu können. Die selbstverständliche und starke Nutzung dieses Angebotes durch die Interviewten macht das deutlich, da sie dies ohne Vorgabe im Laufe des Gesprächs automatisch in Anspruch genommen haben. Die Wahl der Sprache(n) den Befragten zu überlassen, erschwerte

⁸⁵ Der Begriff wird hier in der Bedeutung als wahlweise Verwendung von zwei Sprachen benutzt. Dabei muss die Sprachkompetenz nicht in beiden Sprachen gleich verteilt sein.

andererseits die Datenaufbereitung zur Auswertung und Interpretation, und auch deren Darstellbarkeit für eine, des Türkischen nicht mächtige Leserschaft, da ganze Passagen teilweise Deutsch, teilweise Türkisch gesprochen wurden, manchmal wurde sogar mitten im Wort die Sprache gewechselt. Dadurch, dass für eine Lesbarkeit der Interviewbeispiele türkische Passagen von der Autorin angemessen ins Deutsche übersetzt werden mussten, ist es nicht zu vermeiden, dass Brüche in der Textqualität entstehen und die übersetzten Teile einen „fremdvermittelten“ Charakter erhalten, denn in Übersetzungen fließen immer auch schon Interpretationen ein. Dieser Nachteil wurde jedoch im Interesse der durch die freie Sprachwahl möglichen „Tiefe“ der Interviews in Kauf genommen. Hier kommt einer adäquaten und behutsamen Übersetzung ein großer Stellenwert zu. Von Vorteil bei diesem Arbeitsschritt war, dass ich selbst diese Übersetzungstätigkeit vornehmen konnte und somit Übersetzungen und Interpretation der Textstellen durch die gleiche Person erfolgten.

10.10 Transkription

In der zweiten Phase wurden alle Interviews vollständig transkribiert, wobei eine mittlere Genauigkeit ausreichend schien. Das verwendete System richtet sich nach dem Verfahren bei Ralf Bohnsack. Dieses Verfahren der Datenaufbereitung bietet die Möglichkeit, Einzelinterviews nach denselben Regeln zu transkribieren (vgl. Bohnsack 2003).⁸⁶

(...)	kurze Pause (ca. 1-3 Sek.)
(pause)	längere Pause (ca. 5 Sekunden)
(lange Pause)	über 5 Sekunden
jaaa	Dehnung (Dauer dargestellt durch Anzahl der Vokale)
.;	stark bzw. schwach sinkende Intonation
? ,	stark bzw. schwach steigende Intonation
(aber)	schwer verständliche Äußerung
(())	Erklärung zu Namen, Orten, Firmen etc.; Übersetzung von Dialekt- bzw. türkischen Ausdrücken.
(lacht)	Kommentar zu nonverbalen Äußerungen

Die äußere Form des Transkripts gestaltet sich dabei folgendermaßen: Interviewteilnehmer sind mit geänderten Namen anonymisiert. Die Interviewerin und die Befragten wurden mit ihren Anfangsbuchstaben abgekürzt.

10.11 Reflexiver Einbezug der Textproduktionsprozesse in die Analyse

Die hier verwendeten, grundlegenden Texte der empirischen Untersuchung und der Ausgangspunkt der empirischen Analyse sind Interviewtranskripte. Sie sind bereits als textuelle Transformationen von textuellen Transformationen von textuellen Transformationen (usf.) zu verstehen. Die Interpretation von Interviewtranskripten führt zum „Interpretationstext“ (Mecheril 2003a:35). Die erste Auswahl war dadurch motiviert, dass das Gespräch zwischen den Interviewerinnen und Interviewten beim ersten Lesen auf mich den Eindruck machte, inhaltlich differenziert zu sein und ein Spektrum an Erfahrungen zu thematisieren. Dem Interesse geschuldet, auf der Ebene der kategorialen Daten - Geschlecht, sozialökonomischer Status, etc. - kontrastiv vorzugehen, wählte ich weitere Interviews aus.

⁸⁶ Dabei wird eine möglichst wortgetreue Übertragung angestrebt. Impulse (Nicken etc), Reaktionen non- bzw. paraverbalen Art wie "hmm", "ähh" werden nur dann aufgeführt, wenn sie für das Verständnis notwendig sind. Aufgrund der computergestützten Analyse mussten einige gängige Transkriptionsregeln (z.B. Zeichenformatierungen wie Unterstreichungen, Fettdruck usw.) modifiziert werden.

Die Feminist of Colour plädieren für eine subjektive Sichtweise und Anteilnahme im qualitativen Forschungsprozess. Den Erkenntnisprozess vereinigen sie mit eigener Erfahrung und weisen nicht nur auf die androzentrische Perspektive der Wissenschaft hin, sondern auch auf ihre unhinterfragten, ethnozentrischen, rassistischen und klassenspezifischen Vorannahmen. Sie machen auf den ungleich verteilten Zugang zu finanziellen und infrastrukturellen Ressourcen, die unter dem Mantel der „Objektivität von Wissenschaft“ unsichtbar bleiben, aufmerksam. Wissenschaftlicher Erkenntnisprozess soll auf der Basis gesellschaftlicher Positionen gedeutet werden. Dieses Verständnis betont die Kontextbedingtheit von Wissen, verortet Wissen im Kontext historischer Genealogien und im Rahmen einer geographischen, sowie politischen Situiertheit. Dieser Ort wird ein Geflecht von konkreten ökonomischen, kulturellen und sozio-politischen Bedingungen. Daraus wurde „situierendes Wissen“ als eine „partielle Perspektive“ in der Wissenschaft gefolgert (Haraway 1995). Die Objektivität kann demnach als „partielle Objektivität“ gedeutet werden (Gutiérrez Rodríguez 1999: 60-62). Sich im Namen der Sozialwissenschaften ins Feld zu begeben heißt doch in jedem Fall, sich an Geschichtsschreibungsprozessen zu beteiligen (vgl. Dannenbeck 1999, 2002). Ich war als Subjekt lebendig in der Auseinandersetzung, im Dialog, im gemeinsamen Reflexionsraum mit den InterviewpartnerInnen und in der Auseinandersetzung mit ihrer und meiner eigenen, lebensgeschichtlichen Erfahrung und ihren/meinen Lebensentwürfen. Dadurch war ich unausweichlich beteiligt an dem gemeinsamen selbstreflexiven Prozess. Ich war Teil der Forschungssituation (vgl. Sauter 2000).

Hinsichtlich der Interviewsituation ist auf einige Aspekte im Verhältnis zwischen Interviewerin und GesprächspartnerInnen hinzuweisen, die in der Rolle der ForscherIn im Feld und ihren persönlichen Merkmalen begründet sind. Beide Elemente können einen Einfluss auf die Gestaltung dieses Verhältnisses haben und sollen daher kritisch hinterfragt werden. Mein oben bereits geschilderter, „relativ“ unkomplizierter Zugang zum Feld der subkulturellen Gruppierungen türkischer Herkunft war begründet durch die Tatsache, dass ich zum Zeitpunkt des Untersuchungsbeginns bereits seit ca. fünf Jahren in der gleichen Stadt im psychosozialen Versorgungsbereich gearbeitet habe und mir daher die „türkische“ community bekannt war. In diesem Zeitraum konnte ich dadurch bereits diverse Kontakte zu verschiedenen Gruppen aufbauen. Mit diesem Vorteil war jedoch eine Ambivalenz verbunden, die bei jedem Schritt der Untersuchung in Erinnerung gerufen werden musste, um der Gefahr des „going native“ zu entgehen (vgl. Karakasoglu- Aydin 2000: 33). Mein mehrdeutiges Verhältnis muss selbst als Teil des Feldes betrachtet werden. Verstärkt wird dieser Aspekt dadurch, dass ich zum einen, als eine der wenigen türkischsprechenden Akademikerinnen mit transnationalem Migrationshintergrund und auch auf Grund meiner biographischen Erfahrungen in der Subalternität von einigen InterviewpartnerInnen als Identifikationsperson wahrgenommen werden konnte. Aus dem gleichen Grund konnte ich auch Gefahr laufen, mich mit den GesprächspartnerInnen auf Grund biographischer Ähnlichkeiten zu identifizieren. Angesichts dieser Überlegungen muss bei der Auswertung der Interviews berücksichtigt werden, inwiefern die InterviewpartnerInnen bei ihren Darstellungen von Vorannahmen über biographische Gemeinsamkeiten und über meine Themenkompetenz bzw. Erwartungen eingegangen sind und inwieweit dies ihre Darstellungen prägte.

In Anlehnung an die von Thesen Yasemin Karakasoglu-Aydin und Clemens Dannenbeck, stellte ich fest, dass die Ethnizität und Kultur im Interview von beiden interagierenden Gruppen hergestellt und bestätigt werden konnte. Dies ist ein Effekt, der dazu führen kann, dass sehr widersprüchliche Beziehungen auftreten. Als Ergebnis sich je nach thematischer Dimension überlagernder Identifikation und Grenzziehung kann es zu unvorhersehbaren Ausschlüssen oder Schwerpunktverlagerungen im Interviewverlauf kommen (Karakasoglu- Aydin 2000: 174,

Dannenbeck 2002: 69-80). Aus einzelnen Passagen wird deutlich, dass die Befragten teilweise selbstverständlich von einem mit mir geteilten Pool an Alltagswissen ausgehen. Sie vermuten biographische Gemeinsamkeiten, die sie von der Zugehörigkeit zu einer subalternen Gruppe ableiten. Dies führt in Einzelfällen dazu, dass sie angesichts dieses als gemeinsam erachteten „kulturellen Kapitals“ es nicht als notwendig erachten, einzelne Punkte zu ihrer persönlichen Befindlichkeit genauer auszuführen. Die Gesprächsebene wechselt in solchen Momenten, von der Ebene der Schilderung persönlicher Befindlichkeiten, zu einer Vergewisserung des gemeinsamen, kulturellen Backgrounds mit der Forscherin. Die folgenden Beispiele von Interviewausschnitten, in denen von verschiedenen Situationen berichtet werden, in denen sie sich „typischen“ Vorurteilen deutscher Konfrontation gegenüber „türkischen“ Frauen, Männer und dem Islam verwehren, endet mit ähnlichen Vergewisserungen mir gegenüber, die auch als Reaktion auf eine zustimmende Mimik meinerseits gedeutet werden kann: „Bin ich typisch türkisch?“ „Was ist typisch türkisch an mir?“ „Du weißt besser! In der Türkei ist es auch so, nicht wahr?“ Im Laufe des Forschungsprozesses fanden durch verschiedene zufällige Begegnungen unzählige, informelle Gespräche statt, in denen ich die jeweilige GesprächspartnerIn mir über ihre weiteren Lebensläufe berichten ließ.

Dannenbeck behauptet, dass sozialwissenschaftliche Fragestellungen ihre Aufmerksamkeit häufig gerade nicht dem zuwenden, was da geschieht, wenn jemand als Migrant, als Fremder oder als Exot in Erscheinung tritt, sondern tendieren dazu, die Konfrontation als soziale Tatsache und Notwendigkeit vorauszusetzen und wenden sich schwerpunktmäßig oder ausschließlich den vermuteten Folgen der Begegnung und deren Bewältigung zu. Die Begegnungen sind nie gänzlich voraussetzungslos. Ihnen gehen immer politische und natürlich nicht immer deutliche und bisweilen auch, zumindest für einen Teil, höchst einseitige Verständigungen darüber, sich als solche zu begegnen, voraus (Dannenbeck 2002: 71f). In Anlehnung an Gutiérrez Rodríguez könnte argumentiert werden, dass Differenz „innerhalb eines konkreten geographischen und politischen Kontextes sowie als Aushandlungseffekt eines spezifischen Kräfteverhältnisses“ (Gutiérrez Rodríguez 1999: 12) entsteht. Die Geschlechterdifferenz ist auch „als Konfiguration mannigfaltiger Herrschafts- und Machtverhältnisse, als Querschnitt historischer, institutioneller, sozialer und symbolischer Prozesse“ (ebd.: 12) anzusehen. Die Autorin konnte zeigen, dass besonders Ethnisierung und Vergeschlechtlichung das Selbstverhältnis und die Selbstwahrnehmung von Subjekten strukturiert. Hinzu kommen unterschiedliche Verortungsperspektiven, die sich auch außerhalb ethnisierender und nationaler Diskurse bewegen. Damit konnte sie empirisch nachweisen, dass Differenzierungs- und Hierarchisierungsmerkmale nicht additiv wirken. Zuschreibungsprozesse als kulturelle Positionierungen in der Differenz, bei der es sich stets um Momentaufnahmen handelt, existieren nicht unabhängig vom jeweiligen Kontext und der jeweiligen Situation (ebd. 12).

In Anlehnung an Zygmunt Bauman behauptet Dannenbeck, dass jeder Klassifikationsvorgang ein Unterscheidungsvorgang ist, und dass Ambivalenz durch fortschreitende Differenzierung nicht ab, sondern zunimmt. In diesem Sinne versteht Dannenbeck die Interviewsituation, in der es um Prozesse der Präsentation und des Verstehens geht, als interaktive Versuch, „Ordnung und Eindeutigkeit durch Klassifizierung herzustellen“. Er wirft die Frage auf, was passiert, wenn mehrere Klassifikationssysteme oder -logiken im Raum stehen. Was, wenn der Befragte sich gegen die durch den Interviewer induzierte Eindeutigkeit zur Wehr setzt? Wenn der Einspruch des Befragten lediglich als ein immanenter Widerspruch rezipiert wird? Dann entbrennt der Kampf um die Definitionsmacht. In solchen Situationen liegt möglicherweise der Grund für die Diagnosen „bedrohter“ Identitäten, für „Identitätskrisen und -probleme“, der „nicht-westlich-queeren MigrantInnen“ häufig attestiert wird. Die Interviewsituation ist nach Dannenbeck ein Ort, an dem

Identitätsarbeit quasi live geleistet wird. Sie ist das Spiel selbst, Herstellung und Reproduktion von Identität in einem. In Anlehnung an das Identitätskonzept der Cultural Studies definiert er Identität als einen relationalen Begriff, der nicht auf ein Bündel von Eigenschaften, sondern auf soziale Beziehungen und Verhältnisse abzielt. Identität ist nicht verständlich ohne den Einbezug von Differenz. Es sei aber mit der Feststellung scheinbar eindeutiger Differenz nicht getan. Stets bleibe eine Irritation zurück. Während die Herstellung von Einheit durch Differenzsetzung die Leugnung jeglicher Ähnlichkeiten einschließt, kann doch nie ausgeschlossen werden, dass „die Entdeckung von Gemeinsamkeiten auf einer höheren Ebene droht die Differenz aufzuheben und doch schafft [dies] zugleich [einen] neuen Ausschluss“ (Bauman 1992 nach Dannenbeck 2002: 73ff, vgl. Bauman 1995, 1997 und 1999).

Die Interviewangaben artikulieren subjektive Erfahrungen, die nicht als individuelle Hervorbringungen zu verstehen sind, sondern, sowohl auf der Ebene der Inhalte, als auch in Bezug auf die Art und Weise der Äußerungen sozial kontextualisierte Ereignisse darstellen (Mecheril 2003a: 37). Befragte wissen, dass sie „die Anderen“ sind. Sie greifen Repräsentationsfiguren auf, in denen ihre „Verstrickung“ in bestimmten Diskursen über „Migration und Differenz“, „die Anderen“ und „Zugehörigkeit“ zum Ausdruck kommt. So präsentieren die Interviewten ihre Erfahrungen unter Rückgriff auf die Kategorie „Kultur“. Von der „deutschen“ oder „türkischen“ Kultur ist die Rede. Die Kategorien Selbstverständnis, in denen sie sich selbst und „das Andere“ ihrer selbst begreifen, sind eingebunden in den Fluss des diskursiven Für-wahr-Gehaltenen (ebd.).

Interviewangaben sind in dem aktuellen gesellschaftlichen Kontext situiert, heben bestimmte Aspekte hervor und verweisen zugleich auf die Art und Weise des Umgangs von Befragten mit den, auch sie betreffenden, rassistischen Ereignissen. In Interviews werden Lesarten des präsentierten Erfahrungsmaterials interaktiv von Interviewten und Interviewenden entwickelt. Es findet eine Art gemeinsamer Aneignung narrativer Erfahrungsfragmente und subjektiver Konzepte statt. Dies wird von den wechselseitigen Bemühungen getragen, voreinander bestimmte Selbst-Bilder zu erzeugen. Der konkrete Interaktionskontext des Interviews ist ein Kontext der Einverständnisbildung. In ihm werden (Selbst-)Geschichten entwickelt, die für alle in dieser Situation relevanten Seiten akzeptabel sein sollen (ebd. 38). Die Befragten operieren hinsichtlich des Inhaltes und des Formates mit sozial vorstrukturierten Wissensbeständen. Erst vor dem Hintergrund dieses Selbstwissens gewinnen Erfahrungen, Repräsentationen und Mitteilungen an Bedeutung (ebd. 39).

Daraus folgernd kann behauptet werden, dass die Selbstpräsentationen der Befragten immer nur in faktischen oder imaginierten, sozialen Kontexten möglich sind und damit auch Selbstverständnisse konstitutiv, kommunikativ, variabel und kontextspezifisch sind und außerdem dialogische Ereignisse. Sie geben Auskunft über das, von interaktiven und situierten Bedingungen der Textproduktion abhängige, Bild einer Person von sich selbst. Es geht hier weder um die Rekonstruktion von „Gemeinten“ noch von „latenten Bedeutungsstrukturen“, vielmehr um die konstruktive Nutzung des Materials zur Erzeugung eines Interpretationstextes, der „als solcher“ überzeugt. Aus methodischen Gründen und auch vor dem Hintergrund kommunikationstheoretischer Überlegungen nehme ich jedoch als gegeben an, dass es sich bei dem Interviewtext um einen „wahrhaftigen“ Bericht handelt. Die empirische Auseinandersetzung mit dem Interviewmaterial geht von der Voraussetzung aus, dass die Befragten eine bzw. mehrere Geschichten über sich erzählen, die im Rahmen der speziellen kommunikativen Situation des Interviews erzeugt werden (ebd. 39).

10.12 Verdichtung - Sequenzierung - Feinanalyse - Interpretation

Nach dem gleichen Verfahren der Datenaufbereitung entstanden transkribierte Interviewtexte. Beim Modellierungsprozess, d.h. von den transkribierten Interviewtexten zu den Interpretationstexten, versuchte ich eine mehrstufige Auswertungsstrategie zu entwickeln und danach die tatsächliche Auswertung durchzuführen. Neben der Interpretation ist besonders auch die Frage nach dem Rahmen, unter dem ein Thema behandelt wird, wichtig. Das in dieser Untersuchung verwendete Datenauswertungsverfahren begründet sich überwiegend auf der Materialfülle und dem Wunsch nach weitgehender Klarheit über das Zustandekommen der Ergebnisse. Um zudem einzelne Interpretationsschritte übersichtlich und deutlich darstellen zu können, wurde ein Computerprogramm⁸⁷ aufgegriffen, welches die Einsichtnahme über die einzelnen Schritte ermöglichte. Bei der Auswahl eines geeigneten Analysesystems wurde hier deshalb auf die Möglichkeiten einer „sequenzanalytischen Verarbeitung“ des Datenmaterials geachtet. Angesichts der durch die Interviews gewonnenen Datenfülle findet in dieser Arbeit das Textanalysesystem WinMax (Kuckartz 1998) Verwendung, v.a. die wesentlichen Funktionen des einfachen Text-Retrievals:

- Markieren und Codieren von Textsegmenten
- Bildung von Ober- oder Unterkategorien (z.B. zum Themenkomplex „Schule“, „Lehrer“ etc.)
- Suchfunktion zum schnellen Finden typischer Beispielzitate
- Zusammenstellung von Textbestandteilen zu einzelnen Themenbereichen

Primär bietet sich das Programm hier deshalb an, da es die Möglichkeit schafft, Kernaussagen zu verschiedenen Themenbereichen forschungsökonomisch zu bündeln, sowie die Aussagen aller Befragten zu einem Problemfeld über die Breite der individuellen Deutungsmuster zusammenzustellen.

Zunächst erfolgte an allen transkribierten Interviewtexten die ersten zwei Ordnungsschritte der „Verdichtung“ und „thematische Sequenzierung“ (Gutiérrez Rodríguez 1999: 92), mit anderen Worten die Identifizierung der „Ereignisdaten“ und eine „thematische Sichtung“ (vgl. Bruner 2004, vgl. Mecheril 2003a). Die Verdichtung bezeichnet Gutiérrez Rodríguez als einen „summierenden Vorgang“. Im ersten Schritt habe ich jeden transkribierten Interviewtext auf zehn bis fünfzehn Seiten zusammengefasst; dann auf fünf bis sieben Seiten resümiert und dann eine einseitige Zusammenfassung erstellt (Gutiérrez Rodríguez 1999: 92; Jaeggi & Faas 1993). Dabei habe ich die Ereignisdaten festgehalten. Dies führte einerseits zu soziobiographischen Kurzüberblicken, die sich an von ihnen erwähnten Kernereignissen ihrer biografischen Präsentationen orientieren. Andererseits dienten sie als allgemeines Erinnerungsprotokoll. Danach ging ich erneut zu den Interviewtexten über. Ich unterteilte sie chronologisch nach Erzählprozessen (Rückblende, Nachträge, Vorgriffe, Abbrüche, Wiederaufnahme) ein. Dem folgte eine computergestützte, thematische Sequenzierung aller Texte, die zuletzt von einer Erschließung des Textes nach semantischen Feldern begleitet war (Gutiérrez Rodríguez 1999: 92). Das konkrete Vorgehen bei dem Modellierprozess kann in seinem ersten Schritt als „thematische Sichtung“ der Interviewtexte bezeichnet werden, so Mecheril (Mecheril 2003a 47). Das Datenmaterial wurde mit Hilfe des Programms sequenzanalytisch in zwei Schritten auf die nachfolgende Gesamtinterpretation vorbereitet. Dabei entsprechen die beiden grundlegenden, analytischen Schritte, welche hier

⁸⁷ Computer als Hilfsmittel qualitativer Analyse erfreuen sich heute immer größerer Beliebtheit. Geeignete Programme können dazu dienen, aufwendige Arbeitsabläufe zu vereinfachen, einzelne Arbeitsschritte nachvollziehbar und rekonstruierbar zu machen. Sie dienen primär der Datenreduktion über die Vorgänge der Zusammenfassung, Beschreibung oder Kodifizierung subjektiver Bedeutungsgehalte von Transkriptionen. Dies ist bei codierend angelegten Analysen durchaus hilfreich (Kelle & Kluge 1999). Dabei ist zu berücksichtigen, dass mit der Anwendung eines bestimmten Programms immer auch ein methodologisches Konzept transportiert wird und daher nicht von methodischer Neutralität ausgegangen werden kann (Unger 2000: 136).

mittels WinMax der umfassenden Gesamtinterpretation vorgeschaltet werden, gängigen Verfahren „inhaltsanalytischer“ Arbeit (vgl. z.B. Bohnsack u.a. 1995: 437 ff).

Im ersten Schritt der Bearbeitung mit WinMax wurde aus den Interviews ein hierarchisches System von Codeworten mit Unterstufen (Codewortbaum), in enger Anlehnung an den transkribierten Interviewtext (gegebenenfalls an den Interviewleitfaden) gebildet. Alle späteren Interviews wurden dann hiernach codiert, wobei darauf geachtet wurde, nicht eindeutig zu klassifizierende Textpassagen mehrfach zu codieren, um eine subjektive Vorauswahl bzw. Interpretationsleistung weitestgehend zu vermeiden⁸⁸. Der Codewortbaum gestaltete sich durch nachfolgende Liste der Codeworte (siehe Tabelle 1). Diese Themenkomplexe und ihre untergeordneten Codeworte wurden auch aus den theoretischen Vorannahmen weiter entwickelt. Den Themenkomplexen und den Codeworten sind so einzelne Textpassagen eines Interviews zugeordnet. Diese Zuordnung wird dabei durch WinMax gebündelt und thematisch geordnet wiedergegeben⁸⁹. Im zweiten Schritt wurden die nach Schlagworten geordneten Textpassagen, für jeden einzelnen Interviewpartner deskriptiv ausgewertet. Dabei wurden Interviewsituation und Gesprächsstruktur, sowie selektive Relevanzstrukturen parallel untersucht, sie wurden ausgehend vom Gesamttext verschiedenen Textsegmenten zugeordnet. Diese entsprechen allerdings meist nicht in Reinform den codierten Textstellen, sondern kleineren Teileinheiten. Die Zuordnung erfolgt v.a. über eine inhaltliche Analyse. Stichpunktartig wird hier dazu die Textsorte der Sequenz und der Sequenzkontext festgehalten. Dann erfolgt eine Kurzinterpretation der subjektiven Relevanzstrukturen, die durch zentrale Aussagen belegt wurde. Abschließend wurde ein Titel der Passage fixiert (vgl. Unger 2000: 142).

Konkret kann dieser Vorgang so beschrieben werden: Wenn im Interviewtext ein thematischer Faden sowie eine Sequenz auftauchen, in denen der Befragte über eine Erfahrung spricht, dann wird diesen Faden aufgenommen, indem nach weiteren Sequenzen gesucht wird, in denen ähnliche Erfahrungen angesprochen werden, beziehungsweise sie werden mit dem entsprechenden, thematischen Aspekt inhaltlich verknüpft. Diese Sequenzen werden benutzt, die Kategorien zu differenzieren und nicht systematisch nach Hinweisen auf Mustern zu suchen. In erster Linie ist dieses Vorgehen von der Absicht geleitet, einen aufgefundenen, thematischen Interpretationsansatz weiter zu modifizieren. Nicht allein auf der Ebene des thematischen Fokus, auch auf der Ebene der thematischen Interpretation, habe ich nur sekundär eine Kontrastierung möglicher Interpretationsansätze und primär eine Differenzierung „interessanter Lesarten“ betrieben (vgl. Mecheril 2003a: 49). Die inhaltliche Verfeinerung der entwickelten Lesarten, die Kommentierung aufgefundener Themenaspekte kann als „empirisch-analytisches Vorgehen unter Fruchtbarmachung und Differenzierung theoretischen Hintergrundwissens“ (ebd. 49) verstanden werden. Eine analytisch gewonnene Differenzierung setzt an einer empirisch gewonnenen Kategorie an. „Empirische Anregung und begrifflich-analytische Anregung standen demnach in einem wechselseitig befruchtenden Verhältnis zueinander. Dieses Produktionsverhältnis charakterisiert den Gesamtprozess der Modellierung“ (ebd. 49). Die thematischen Kommentare habe ich zu einem geknüpften Netz verdichtet. Ich ordnete nicht nur bedeutsame Interviewsequenzen zueinander und modellierte sie, sondern die begrifflichen Zwischenergebnisse des Modellierungsprozesses dienten mir auch als Anregungsmaterial zur Verfeinerung der Interpretation.

⁸⁸ vgl. auch dazu ähnliche Verfahren Jaeggi und Fass. Außerdem ausführlich zum Kodieren: Strauss, Kelle und Kluge etc.

⁸⁹ Codierte Elemente werden derart dargestellt: Der Textname entspricht dem Interviewpartner, die Ziffer der Zeilennummer der Textstelle (Anfang/Ende). Das Codewort wird mit seinen Untercodeworten (in verschiedenen Hierarchien) aufgeführt, es folgt die codierte Textstelle.

In Anlehnung an Mecheril habe ich die thematisch geordneten Interviewangaben als „subjektive Erfahrungen“ gelesen, denen Bedingungen zu Grunde liegen und die Konsequenzen haben. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die thematische Analyse sowie Sequenzierung eine interpretative Vertiefung und Verfeinerung bestimmter, typisierter und abstrahierter Aspekte (Kategorien), sowie die Vertiefung der Relation zwischen aufgefundenen Kategorien und „nachrangig eine kontrastive Untersuchung“ bezeichnet (ebd. 49). Die Sequenzierung endet in einer, am Verlauf der Interviews ausgerichteten, kommentierten Gliederung der Gesamttexte, die sowohl die inhaltliche Abfolge, wie auch die Art ihrer Präsentation transparent machen soll (vgl. Bruner 2004). Die Sequenzierung führt auch zu Überschneidungen, mittels derer ein Vergleich von Differenzen und Diskrepanzen im Interviewtext möglich wird. Weiterhin weisen die biographisch orientierten Erzählungen nach näherer Betrachtung unterschiedliche Perspektiven auf. Die chronologische Ebene wies auf die Perspektive der ErzählerIn hin, die thematische auf die der LeserInnen und die semantische wies schließlich auf die des Textkontextes hin. Vor dem Hintergrund meines vorgestellten, theoretischen Verständnisses rückte der Interviewtext ins Zentrum meiner Betrachtung, indem die Subjekte nur vermittelt durch den Text auftauchen. Dies kennzeichnet Gutiérrez Rodríguez durch die Anwendung des Begriffes „Subjekt der Aussage“. Dies „(...) ist zum einen das Subjekt, welches die Aussage artikuliert, aber auch zugleich das Subjekt, welches durch die Aussage geformt wird“ (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999: 92). Weiterhin verwendet sie den Begriff der „ErzählerIn“, um die Position der Interviewten zu kennzeichnen.

Nach der Verdichtung und Sequenzierungen der Gesamttexte in handhabbare Abschnitte betrachtete ich das Textmaterial, anders als in der Biographieforschung⁹⁰, mit mehreren perspektivisch unterschiedlichen methodischen Werkzeugen, die ich weiter oben ausführlich dargestellt habe und auf die ich weiter unten im Text kurz zurückkomme. Als ein wichtiger und prägnanter Unterschied zu der Herangehensweise der Biographieforschung, nahm ich, in Anlehnung an wichtige Traditionen der Cultural Studies, an verschiedenen Stellen der Auswertung immer wieder konsequent eine kontextualisierende Perspektive ein, die als „radikale Kontextualisierung“ (Grossberg 1994: 21 nach Bruner 2004: 83, vgl. Grossberg 1999) genannt wird. Sie diente mir als Leitgedanke bei der Hypothesenbildung auch weiterhin. Ich folgte in Anlehnung an Bruner und Gutiérrez Rodríguez den praktischen, methodischen Hinweisen im Umgang mit narrativ-biografischen Texten. Demnach stehen bei mir Textabschnitte, in denen vermutlich „Subjektpositionen zu finden sind und in denen Prozesse der Konstruktion von Selbstbildern erfolgen und deren Kontextualisierungen aufgespürt werden kann, im Vordergrund“ (Bruner 2004: 83, Gutiérrez Rodríguez 1999).

Da ich vielmehr an der Metaebene der erzählten Interviewtexte interessiert bin, stehen sprachliche Figuren, Bedeutungszusammenhänge und Diskurse⁹¹ im Zentrum meiner Analyse. Meine Aufmerksamkeit gilt hier der „semantischen Sequenzierung“ des Textes, im Sinne Derridas und der differentiellen Bewegungen der Zeichen, „Signifikant“ und „Signifikat“, ihren stattgefundenen, ständigen Bedeutungsverschiebungen, der Diskursstruktur und den Argumentations- und Erzählstränge. Auf diesen Ebenen spüre ich die Relation der Bedeutungsfelder zueinander auf, um sich überlappende Diskursstränge herauszuarbeiten (Derrida nach Gutiérrez Rodríguez 1999: 93). Ein Diskursstrang bildet folglich eine Ansammlung

⁹⁰ Diese Entscheidung begründe ich wie Bruner damit, dass ausdrücklich nicht auf eine Typenbildung abgezielt ist, „die auf der Rekonstruktion einer in sich konsistenten Biografie beruht“ (Bruner 2004: 83). Bruner thematisiert diese Unterschiede so: „Nach Rosenthal/ Fischer-Rosenthal (2000) würden nun die Schritte sequenzielle Textanalyse und thematische Feinanalyse folgen. Sie zielen darauf, zusammenfassende und in sich konsistente Strukturhypothesen zu entwickeln, die dann auf den biografischen Sinnentwurf des/der Interviewten rückschließen lassen“ (Bruner 2004: 83).

⁹¹ Der Diskursbegriff dieser Studie ist an das Foucaultsche Diskursverständnis angelehnt.

von Argumentations- und Beschreibungslinien, in der sich das Reden im Text konstituiert⁹². Für die Analyse der Interviewtexte bedeutet dies, die Bedeutungseinheiten auf ihren diskursiven Bedeutungszusammenhang zurückzuführen. Der diskursive Bedeutungszusammenhang kann durch widerstreitende, parallel laufende Diskurse oder Diskursknoten, d.h. die Verknüpfung mehrerer Diskurse, gekennzeichnet sein. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass ich meine Analyse hier nicht als Diskursanalyse betrachte. Sie rückt die Diskurse nicht ins Zentrum der Analyse, sie ist aber mit berücksichtigt. Meine Herangehensweise bezeichne ich deshalb als eine diskursorientierte Feinanalyse, welche die Zeichen im Text innerhalb von Diskursformationen betrachtet. Um die Logik der Diskurse aufzuspüren, wende ich in Anlehnung an postkolonial-feministische Arbeiten den Vorgang der *„gesellschaftskritischen feministischen Dekonstruktion“* an. Dieser Vorgang macht die theoretische Perspektive, aus der heraus ich die Interviewtexte betrachte, in meiner Analyse sichtbar. „Dekonstruktion stellt daher keinen methodischen Vorgang dar, der in weitere kleine Schritte aufgeschlüsselt werden könnte. Dekonstruktion weist eher auf eine Denklogik hin, auf die sich die Erzählung aufbaut“ (Gutiérrez Rodríguez 1999: 93). Dies bedeutet für die Untersuchung der Erzählungen von den subjektiven Erfahrungen, die Metaebene der Erzählung aufzuzeigen und ihre Logik offen zu legen. In diesem Sinne analysierte ich Interviewtexte auf ihre Subjektlogik hin.

Meine, im Modellierungsprozess entstandene Lesart, die Plausibilität erzeugen will, versteht sich selbst als einen unabgeschlossenen Diskursbeitrag. Folglich bevorzugte ich die Konsequenz, die Interviews im weiteren Schritt nach der Sequenzierung nur ausschnittsweise diskursivanalytisch orientierten Feinanalysen zu unterziehen. Eine stringente auswertungstechnische Gleichbehandlung aller Interviews hätte auch in der Darstellung den Rahmen dieser Arbeit gesprengt. Dabei dienten mir die in der Falldarstellung gewonnenen Gesichtspunkte als Orientierungsmarken bei der Auswahl der interessierenden Textpassagen. So sind diese Feinanalysen, als differenzierende Fortführungen, der während der thematischen Sequenzierung des Gesamtinterviews begonnenen Diskurse zu lesen (vgl. Bruner 2004: 82). Sie erheben nicht den Anspruch, die von den Interviewten angesprochenen einzelnen Gesichtspunkte zu einem abgeschlossenen, inhaltlichen Kanon zu ergänzen. Im Rahmen dieser Arbeit war die Rekonstruktion der Aufschichtung biographischer, sowie subjektiver Erfahrungen auch nicht Ziel.

Vor diesem Hintergrund fand ich es sinnvoll, mich auf ausgewählte Interviewpassagen als Untersuchungs- sowie Betrachtungseinheiten zu beschränken. Dieser Beschränkungsversuch, was im Rahmen einer sequentiellen Textanalyse in der Biographieforschung aus methodischen und theoretischen Gründen zumindest umstritten ist, liefert nach Bruner aber Optionen zusätzlicher Erkenntnisgewinne. Sie versucht in ihrer Studie, die Textabschnitte aus ihren biografischen Kontexten herauszulösen, sie aber gleichzeitig über Querthemen in neue Kontexte zu stellen (Re-Kontextualisierung), damit die sich abbildenden Machtförmigkeiten offen gelegt werden können (ebd. 84). Um Subjektpositionen sowie Textabschnitte, in denen Prozesse der Konstruktion von Selbstbildern aufgespürt werden können, die mit den Diskursen von „Rasse, Klasse und Gender“ verknüpft sind, und auch Repräsentations- und Artikulationschancen dabei herauszufinden, fokussierte ich auf thematische Feinanalysen einzelner Textstellen. Dabei war es mir, wie weiter oben thematisiert, bewusst, dass deren Auswahl in hohem Maße von meiner subjektiven Wahrnehmung abhängig ist. Bruner schreibt dazu, dass davon ausgegangen wird, dass die Erzählmodi mit den subjektiven Bedeutsamkeiten zusammenhängen. Es gäbe also jenseits aller

⁹² Diese verdeutlicht Gutiérrez Rodríguez mit folgendem Beispiel: „Das können zum Beispiel die weibliche Sexualität, die weibliche Sozialisation oder die Beziehung zur Mutter sein. Sexualität wiederum würde einen Diskurs im Text bilden, der durch unterschiedliche Diskursstränge gekennzeichnet wäre. Dieser Diskurs kann sich wiederum mit anderen Diskursen verknüpfen, wie mit dem des Geschlechterverhältnis, mit dem zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung oder dem zur Ethnisierung“ (ebd.: 93).

Willkürlichkeit Gründe für die Auswahl. Diese liegen in einer, den Biografinnen unterstellten bewussten oder unbewussten Bedeutsamkeit, die sie den Textstellen verleihen wollten (ebd. 84).

Aus den bisherigen Ausführungen wird sicherlich auch deutlich, dass es mir in meiner Herangehensweise, wie bei Bruner, nicht um die Konstruktion einer Strukturhypothese ging, die letztlich auf eine Erklärung des erzählten Lebens der Interviewten zielen würde. Vielmehr wollte ich die Zusammenhänge und Ambivalenzen im gesamten Interviewtext unterstreichen, die bei einer ausschließlich sequenziellen Analyse von Interviewpassagen nicht möglich gewesen wären. In den daraus resultierenden Darstellungen werden nicht nur die empirischen Ergebnisse, sowie die Präsentationsformen in ihrem Entstehungskontext, sondern auch die aufeinander folgenden Phasen der Präsentation gesehen werden. Darüber hinaus können meine Interventionen als Interviewerin und mein Einfluss auf den Verlauf des Interviews selbstreflexiv interpretiert und sichtbar gemacht werden.

Liste der Codeworte / Empirische Kategorien

A Transnationale Lebenssituationen**1. Biographische kurz Selbstportraits**

1. Aktuelle Tätigkeit
2. Elternschaft und Partnerschaft
3. Lebensort, Lebens- und Wohnform
4. Medienkonsum und Hobby
5. Herkunftseltern und Geschwister

2. Aktuelle Lebenssituation und Themen

1. Arbeits- (Arbeitslosigkeit) und Sozialalltag
2. Aktuelle Lebensphase
3. Biographischer Werdegang
4. Eheleben, Partner und Elternschaft
5. Suche nach eigenem Lebensweg und -sinn
6. Mobilitätsorientierung
7. Bemühungen in den Bereichen Schule – (Aus-)Bildung - Beruf

3. Aktuelle Berufs- und Bildungssituationen und Diskurse in Berufsfeld

1. Bedeutung des Berufs und berufliche Mobilitäts- und Zukunftswünsche
2. Berufliche Vorteile und Erfolge mit transnationalen Projekten
3. Berufliche (Un)Zufriedenheit, Neu- und (Um)Orientierungsphasen
4. Schwierigkeiten und Umgangsstrategien in Berufsfeld
5. Einstellung mit Kopftuch und Widerstand
6. Minderbewertung und Ethnisierung in der Arbeit

4. Aktuelle transnationale Netzwerke, Kontakte und sozialpolitische Engagements

1. Buntgemischte Freunde und Kontakte durch gesellschaftliches Leben und (neues) Medien
2. Bedeutung der ähnlicher Sprache, kulturelle Erfahrungen
3. Christliche und anthroposophische Gesellschaft
4. Türkisch-europäischer Akademikerkreis
5. Deutsch-türkischsprachiges Lokalradio
6. Multikulturelle Kunstprojekt im Internet
7. Sinema Türk e.V.
8. Sozialpolitisches Engagement mit Studienfächern, Büchern und politisch engagiertem Vater
9. Sozialdemokraten sowohl in Deutschland als auch in der Türkei
10. Deutsch - israelische Freundschaft e.V.
11. Sportvereine und Hobbykontakte
12. Interkulturelle Mädchenarbeit und Familienarbeit
13. Deutsch-türkisch-internationaler Film- und Künstlerkreis
14. Deutsch-türkisch-internationaler Wissenschaftler- und Akademikerkreis
15. Deutsch-türkisch-kurdisch-alevitisch-internationaler Kultur- und Musikkreis
16. Deutsch-türkisch-islamischer-internationaler Kulturkreis
17. Deutsch-türkisch-nationalistisch-islamischer Politikkontext
18. Verwandtschaften in transnationalen Räumen
19. Deutsch-türkisch-tscherkessische Kulturkreis
20. Deutsch-türkisch-alevitisch-internationaler Kulturkreis
21. Syrisch-arabischer Kulturkreis in Deutschland
22. Islamisch-transnationaler Händlerkreis in islamisch-ethnischgeprägte Weltmarkt

5. Aktueller (Lebens)Zufriedenheit und Wohlfühlgefühl

1. Finanzielle Sorgen, Stimmigkeit zu Hause / im Privaten
2. Innere Qualität
3. Sich-wohl-Fühlen, Zufriedenheit, stimmigere und spannende Phase
4. Wenig Freizeit
5. Wunschmutterschaft, schulisches Problem
6. Suche, Einsamkeit und Individualisierung

B Positionierungen in Kultur-, Differenz-, Identitätsdiskursen**6. Erfahrungen mit Transdifferenzen in Interaktionen**

1. Kultur- und Differenzverständnis
2. Kulturübergreifende Gemeinsamkeiten
3. Interaktionserfahrungen mit verschiedenen Akteuren aus verschiedenen Orten
 - a. Mit Arbeitskolleginnen
 - b. Mit Freunden und Verwandten
 - c. Mit Nachbarschaft
 - d. Mit Institutionen sowohl in Deutschland als auch in der Türkei
4. Reflexionen über Aufwachsen mit verschiedenen Kulturen
 - a. Kampf – Konflikte - Armut
 - b. Nachteile und Vorteile
 - c. Positive Reaktionen der Umwelt
 - d. Vermischung, Bereicherung und Chance
 - e. Widersprüchlichkeiten
5. Kulturelles Lernen, Transformieren und Selbstaneignung der Kulturen
6. Chancen, Probleme, kulturelle Kompetenzen in Kulturkontakt

7. Diskursive Selbstkonzepte und Positionierungen in Transdifferenzen

1. Selbstkonzepte in Genderdiskurs
 - a. Emanzipiertes Selbst
 - b. Empowertes und autonomes Selbst
2. Selbstkonzept im Glaubensdiskurs
 - a. Verschiedene Lesarten im Glaubensdiskurs

- b. Abwehr des eigenen Glaubens – Konvertieren und religiöse Suche
- c. Glauben und Humanismus
- d. Einstellungen über Religionserziehung der eigenen Kinder
- 3. Selbstkonzept im Fremd- und Selbstdifferenzierungsdiskurs
 - a. Deutsche Eigenschaften
 - b. Türkische/ Tscherkessische / alevitische/ kurdische/ südländische Eigenschaften
 - c. Selbstdifferenzen zu allen Anderen
 - d. Schwierigkeiten mit der Differenzsetzungen
 - e. Umgang mit Fremd- und Selbstdifferenzierung
- 4. Selbstkonzepte im Rassismuskurs
 - a. Rassismusründe
 - b. Nur gute Erfahrungen in Deutschland anstatt Rassismuserfahrungen
 - c. Erfahrungen mit rassistischen Umgangsstrategien der Dominanzkultur
 - d. Strategien gegen Rassismus in Deutschland
 - e. Subjektives Integrationsgefühl
- 5. Widerspenstige Selbstverortungs- und Positionierungsperspektive
 - a. Prekäre Staatsangehörigkeit und mehrfache Zugehörigkeit und Verbundenheit
 - b. Dazwischensein“, Widersprüche, Widerspenstigkeit, Fremdheitsgefühle
 - c. Erfahrung und Wünsche mit Vielfalt, Freiheit und Offenheit
 - d. Entwicklung-, Emanzipation- und Empowerment des Selbst
 - e. Andere Zugehörigkeitselemente: Herkunft, Sprache, Aussehen und Erfahrungen
 - f. Individualität und Subjektivität jenseits Ethnizität und Nationalität
 - g. Transnationale Lebensorte, Kontakte und Mobilitätsorientierung
 - h. Entortung und „dritter Ort“ sowie „dritte Kultur“
- 6. Zukunftsentwürfe und Wünsche
 - a. Auswanderungswunsch
 - b. Verwirklichung der Lebensziele
 - c. Veränderungswünsche des Systems
 - d. Wunsch nach Universalismus und Vielfalt

C – Sozialisationskontext und -bedingungen

8. Sozialisationskontext in der Kindheit und Jugend

- 1. Erfahrungen in der Herkunftsfamilie
 - a. Geburtsort, Ortswechsel und Rückkehrprojekte
 - b. Atmosphäre zu Hause
 - c. Elternbild, Erziehung und Prägungen
 - d. Geschwister
 - e. Sozioökonomische Verhältnisse
- 2. Erfahrungen mit Gleichaltrigen
 - a. Aktivitäten
 - b. Peergruppe
- 3. Kritische Lebensereignisse, adoleszente Widerstand- und Ablösungsprozesse, Ressourcen und Bewältigungsstrategien
 - a. Pubertätskonflikte
 - b. Rückzug und Abwehrhaltung gegen die Eltern und das Türkische
 - c. Flucht aus dem Rückkehrzwang und aus den familiären Krisen
 - d. (Aus-)Bildung und Studium
 - e. Suchbewegung und Ankommen im Glauben
 - f. Zu Hause in den ethnischen Selbstorganisationen
 - g. Heimlichkeiten oder unproduktive Lösungswege
- 4. Sprachentwicklungen
 - a. Erwerb und Bedeutung der Zweisprachigkeit
 - b. Hybride Sprache
 - c. Sprachdefizite
 - d. Wunsch nach Dreisprachigkeit und anderen Sprachen

9. Schulische und berufliche Sozialisation

- 1. Nationale und türkischsprachige Grund- und Hauptschul-, und Gymnasienklassen
- 2. Schulbesuch in der Türkei
- 3. Türkischer Zusatzunterricht in der deutschen Schule
- 4. Realschule
- 5. Lehre und Berufsausbildung
 - a. Abbruch – BAS, Bäckereilehre
 - b. BFS Abschlüsse für Friseur, Kinderpflege, Med. technisches Laborassistent
- 6. Mittlere Reife und Abitur im 2. Bildungsweg
- 7. Im deutschen Gymnasium ganz allein
- 8. Studium
 - a. Abbruch des Studiums
 - b. Erneutes Studium
 - c. Filmstudium, Orientalistik, Jura, Betriebswirtschaftslehre
- 9. Promotion in Jura, Wirtschaft
- 10. Schulkritik, Bewältigung und Lösungsstrategien sowie Ressourcen in der Schule
- 11. Erfahrungen mit deutsch- türkischen Lehrer
- 12. Koranschule

Tabelle 1: Liste der Codeworte / Empirische Kategorien

11 Soziobiographischer Kurzüberblick aller 10 Interviewpartners

Im Folgenden sollen die zehn Interviewten kurz portraitiert werden. Ich stelle dabei wichtige Lebensereignisse dar, um die Interviewten als unverwechselbar erscheinen zu lassen und auch ganz einfach um möglichst lebendige Eindrücke beim Lesen zu vermitteln. Die folgenden Kurzportraits orientieren sich im Wesentlichen an der Analyse sogenannter Ereignisdaten. Sie stellen im Kontext einer Sequenziellen Analyse biografischer Daten einen ersten Auswertungsschritt dar. Die Ereignisdaten enthalten zum einen ein Moment von Selektivität, das durch die Interviewten eingebracht wurde, so liegt ihrer Darstellung im Rahmen eines hergestellten Portrait-Textes ein weiterer Selektionsprozess zu Grunde. Denn ich habe auch meine Aufmerksamkeit erregende Ereignisdaten aus dem fortlaufenden Interviewtext herausgegriffen, um sie zu einem Portrait zu komponieren. Letztendlich spiegeln die Portraits auch diejenigen Aspekte der Lebensläufe der Interviewten wider, die mich als auswertende Forscherin selbst während der Interviews oder später bei diversen Durchsichten der Transkriptionen besonders beeindruckt haben. Es sollen ganz bewusst Bilder der Interviewten entstehen, die sowohl eine Anregungsfunktion erfüllen als auch einen gewissen Wiedererkennungswert in Bezug auf die weitere Lektüre haben. Die individuellen Erlebnisse der Interviewten selbst sind stark in Prozesse historischen und sozialen Wandels rückgebunden und eingebettet, worauf sie in ihrem Interview an mehreren Stellen bei der Darstellung ihrer eigenen Erfahrungen verweisen. Im Kontext meiner Arbeit ziehe ich vor, solche Verweise als diskursive Kontextualisierungen zu betrachten. Aus diesem Grund scheint es mir von Vorteil, hier Diskurse am Werk zu sehen und deren Offenlegung im Zuge meiner Auswertung als die analytische Leistung meiner Arbeit zu betrachten. Die anschließenden Portraits verfolgen also einen bescheidenen, wenn auch erkenntnistheoretisch reflektierten Anspruch. Sie sollen einfach mit den Interviewten bekannt machen, ohne dabei in eine interpretationsfreie Ausdrucksweise zu verfallen. Ihre Darstellung ist selbst den Diskursen verbunden, die die Interviewten in ihren Erzählungen angeschlagen haben.

11.1 Selda: „Ich möchte immer Universalität reflektiert bekommen!“

Biographischer Überblick

Selda (w, 32) ist 1967 in einer Kleinstadt in der Nordtürkei auf die Welt gekommen und 1972 (im Alter von fünf Jahren) mit ihrer Mutter und ihren vier Geschwistern ins Saarland immigriert. Sie hat einen türkischen Pass und einen unbefristeten Aufenthaltsstatus, der ihr auf Grund ihres Antrags auf deutsche Staatsangehörigkeit zugesagt wurde. Vor kurzer Zeit ist sie zu ihrem Freund (deutscher Herkunft und Künstler) nach Berlin gezogen. Dort lebt die Studentin der Filmhochschule- München zur Zeit. Sie arbeitet neben ihrem Studium als Filmregisseurin und (Drehbuch-)Autorin. Selda versucht gegenwärtig, ihren Abschlussfilm zu drehen, um ihr Filmstudium abzuschließen⁹³.

Eltern

Seldas Vater kam 1970 nach Deutschland. Er war Bauer in der Türkei und besuchte die Grundschule. In Deutschland war er als Bergarbeiter tätig, bis er durch einen Arbeitsunfall eine Querschnittslähmung erlitt. Dadurch wurde er zum Frührentner. Er und Seldas Mutter, die ihren Mann pflegt, pendeln aus Gründen der medizinischen Versorgung und den in Deutschland lebenden Kinder zwischen Deutschland und der Türkei, d.h. sie leben sechs Monate in der Türkei und sechs Monate in Deutschland. Genauso wie ihr Vater besitzt ihre Mutter noch die türkische Staatsangehörigkeit. Sie kam 1972 nach Deutschland und war Arbeiterin in Deutschland. In der

⁹³ Ca. zwei Jahre später habe ich über eine Freundin von Selda erfahren, dass sie ihren Abschlussfilm fertig gedreht und natürlich ihr Studium abgeschlossen hat.

Türkei war sie als Hausfrau tätig und besuchte die Grundschule. Seldas Vater spricht nur wenig deutsch, allerdings etwas besser als ihre Mutter.

Geschwister

Selda hat zwei ältere, sowie eine jüngere Schwester und einen jüngeren Bruder. Ihre älteste Schwester (38) besitzt die deutsche Staatsangehörigkeit und arbeitet als Erzieherin. Sie ist verheiratet und lebt mit ihrem Mann, der deutscher Herkunft ist, in Deutschland. Ihre zweitälteste Schwester (35) ist türkische Staatsangehörige, ebenfalls verheiratet und besitzt einen türkischen Laden. Sie lebt in Deutschland und hat einen Hauptschulabschluss. Ihre jüngere Schwester (28) hat, wie ihr Bruder die türkische Staatsangehörigkeit, ist ledig, lebt in Deutschland und ist, genau wie Selda Studentin an der Filmhochschule. Ihr Bruder (26) ist verheiratet, lebt in Deutschland und arbeitet als Elektroinstallateur.

Schulischer und beruflicher Werdegang

Selda war im Alter von fünf Jahren zum ersten Mal in Deutschland. Eingeschult wurde sie allerdings zwei Jahre später in der Türkei, da sie mit ihrer Mutter und ihren Geschwistern dorthin zurückgekehrt waren. Nach einem Jahr kamen sie wieder nach Deutschland. Selda kam in die zweite Grundschulklasse. Nach der Grundschule ging sie aufs Gymnasium. Sie wechselte mehrmals den Schulort und war u.a. an einem Gymnasium in Gießen, wo sie mit ihrer jüngeren Schwester in einem Internat untergebracht war. Nach drei Jahren wechselte sie wieder auf ein anderes Gymnasium in Wiesbaden, wo sie selbständig allein lebte und ihr Abitur machte. Bis zur siebten Klasse besuchte sie an zwei Nachmittagen zusätzlich eine türkische Nationalklasse. Nach dem Abitur machte sie ca. drei Jahre Praktika und jobbte als Assistentin in verschiedenen Filmproduktionen und TV-Sendern bis zu ihrer Aufnahme an die Filmhochschule. Seit 1991 ist sie Filmstudentin. Sie hat bis jetzt ihr Studium durch Bankkredite, Stipendium und Jobben immer selber finanziert.

Medienkonsum

Sie liest regelmäßig deutsche Zeitungen und Zeitschriften u.a. die SZ, die Zeit und den Spiegel. Außerdem konsumiert sie ab und an TV meistens Dokumentarfilme bei Arte oder Nachrichten. Sie gibt an, dass sie gleichzeitig über die Entwicklungen im Bereich Film, Politik etc. durch Zeitungen, Filme und Freunde aus der Türkei gut informiert ist.

Hobby

Ihre Hobbys sind Kino, Schwimmen und Freunde treffen.

Sozialgesellschaftliches Engagement

Selda ist Mitglied bei der IG-Medien. Außerdem war sie bis vor kurzer Zeit mehrere Jahre engagierte Vorsitzende von einem türkisch-deutschen Filmverein, der regelmäßig für Filme aus der Türkei oder für die Filme von türkisch-deutschstämmigen FilmemacherInnen aus Deutschland Filmwochen organisieren hat.

11.2 Süheyla: „Ich denke sehr flexibel und bin bereit!“

Biographischer Überblick

Süheyla (w, 21) ist 1978 in München geboren. Sie ist ledig und lebt bei ihren Eltern in München. Sie arbeitet als festangestellte Kinderpflegerin bei einer städtischen Kindereinrichtung. Sie besitzt seit sechs Monaten den deutschen Pass. Sie trägt aus eigener religiösen Überzeugung ein Kopftuch, auch in ihrer Arbeit. Sie möchte unbedingt entweder eine Ausbildung zur Kunsttherapeutin machen oder in einem sozialen Bereich studieren. Daher versucht sie, zur Zeit herauszufinden, wo sie ihre Abschlussprüfung machen kann, wo Türkisch als Fremdsprache anstatt Englisch anerkannt sind.

Eltern

Die Eltern sind zusammen als ArbeitsmigrantInnen vor 20 Jahren aus einem Dorf in der Westtürkei nach Deutschland immigriert und haben beide den türkischen Pass. Ihre Mutter war in der Türkei Hausfrau und als Teppichweberin tätig; aber sie war in Deutschland überwiegend Hausfrau. Seitdem ihre Kinder erwachsen sind, hat sie eine Beschäftigung in einer Reinigungsfirma. Ihr Vater

war in der Türkei Frisör; aber er war in Deutschland als einfacher Arbeiter bei der Stadt beschäftigt. Ihre Eltern können nur türkisch sprechen.

Geschwister

Süheyla ist die älteste von drei Geschwistern. Ihre beiden Schwestern ohne Kopftuch (18. und 17) besuchen derzeit die Berufsoberschule (BOS) und die Berufsfachschule (BFS) und machen beide eine Ausbildung zur Kinderpflegerin. Ihr Bruder (14) besucht die Hauptschule. Alle drei Geschwister leben auch in der Familie, sind ledig und haben die türkische Staatsangehörigkeit.

Schulischer und beruflicher Werdegang

Süheyla wurde ohne Deutschvorkenntnisse in München eingeschult. Sowohl in der Grundschule als auch in der Hauptschule besuchte sie nur türkische Nationalklassen. Die fünfte und sechste Klasse hat sie in der Türkei besucht. Dann kehrte sie wieder in die gleiche Hauptschule zurück. Nach dem Hauptschulabschluss (ohne Quali) hat sie gleich mit ihrer Ausbildung als Kinderpflegerin angefangen. Nach ihrem erfolgreichen Abschluss fing sie bei einer städtischen Kindereinrichtung an zu arbeiten. Um ihren beruflichen Weiterbildungswunsch in Richtung Kunsttherapie oder in irgendeinem pädagogischen Bereich zu verwirklichen, entschied sie sich, zunächst den notwendigen Abschluss in der Berufsaufbauschule zu machen. Sie nahm sich dafür ein Jahr unbezahlten Urlaub. Sie stellte einen Antrag auf eine Sondersprachregelung, damit sie, anstatt in der obligatorischen Fremdsprache Englisch in Türkisch geprüft werden kann, weil sie davor in der Schule als Fremdsprache Deutsch gelernt hat und keinen Englischunterricht hatte. Trotz aller Zuversicht wurde sechs Monate später, nach der erfolgreichen Probezeit in dieser Schule ihr Antrag abgelehnt. Daher musste sie die Schule verlassen und zu ihrem vorherigen Arbeitsplatz zurückkehren, wo sie gegenwärtig immer noch beschäftigt ist.

Medienkonsum

Süheyla liest sowohl türkischsprachige Tageszeitungen (Zaman etc.) als auch deutschsprachige Zeitungen (SZ etc.) und Fachzeitschriften bzw. Fachbücher. Wenn sie überhaupt Zeit hat, schaut sie Fernsehprogramme sowohl aus Deutschland als auch aus der Türkei z.B. Musikprogramme Viva, MTV, TRT-Int. (Sendung aus der Türkei für europäische MigrantInnen). Sie gibt an, dass sie sich auch über das soziokulturelle und politische Alltagsgeschehen und die Entwicklungen in der Türkei informiert.

Hobby

Süheylas Hobbys sind Zeichnen, Malen, Lesen, Sonnenblumen-Sammeln etc.

Sozialgesellschaftliches Engagement

Süheyla besucht und engagiert sich jeden Sonntag in einer Mädchengruppe einer Moschee⁹⁴.

11.3 Sevim: „Ich bin integriert, aber nicht assimiliert!“

Biographischer Überblick

Sevim (w., 28) ist 1971 in einer Kleinstadt in der Nordtürkei geboren. Sie lebt seit 1974 in Deutschland. Sie hat die türkische Staatsangehörigkeit und eine Aufenthaltsberechtigung und sieht die Einbürgerung „positiv“ und möchte bald die deutsche Staatsangehörigkeit annehmen. Sie lebt allein in München und ist ledig. Sie ist gegenwärtig als medizinisch-technische Laborassistentin in einem Forschungsinstitut beschäftigt. Sie spricht sehr gut deutsch und beherrscht türkisch und englisch gut. Sie bereitet gegenwärtig zum zweiten Mal eine Mappe vor, damit sie ein Stipendium für das Studium Media-Design an einer privaten Akademie bekommen kann⁹⁵. Sie hat aber vor weiterhin als Halbtagskraft in ihrer jetzigen Arbeitsstelle zu bleiben.

Eltern

Ihre Mutter kam 1974 nach ihrem Vater nach Deutschland. Sie war in der Türkei Schneiderin und ist in Deutschland Hausfrau und arbeitet selbständig zu Hause als Schneiderin. Sie hat nur drei Jahre die Grundschule besucht. Sie lebt in einer kleinen Stadt in Bayern. Ihre Mutter spricht türkisch und sehr wenig deutsch. Ihr Vater hat wie ihre Mutter die türkische Staatsangehörigkeit. Ihr

⁹⁴ Bei einem Telefongespräch ca. ein Jahr nach dem Interview hat Süheyla mir mitgeteilt, dass sie ihren damaligen Freund in zwei Wochen heiratet und dass sie bald einen Englischkurs anfängt, dass sie viele Fortbildungsseminare besucht und dass sie sich aus Zeitmangel und aus Langweile („die entwickeln sich ja gar nicht!“) nicht mehr in der Moschee engagiert

⁹⁵ Bei einer Begegnung ca. ein halbes Jahr teilte Sevim mir mit, dass sie Stipendium bekommen hat und diese privat Akademie besucht.

Vater war in der Türkei selbständig und kam 1971 als Arbeiter nach Deutschland. Er hat den Grundschulabschluss und spricht sowohl türkisch als auch deutsch.

Geschwister

Sevim hat eine ältere Schwester (31) und zwei jüngere (27 und 22) Schwestern. Alle Frauen haben die türkische Staatsangehörigkeit. Ihre ältere Schwester lebt in Deutschland, ist verheiratet und arbeitet als Krankenschwester. Eine jüngere Schwester studiert in Deutschland Augenoptik und ist ledig. Ihre jüngste Schwester ist Bürokauffrau, lebt in Ingolstadt und ist ebenfalls ledig.

Schulbildung und beruflicher Werdegang

Sevim hat keinen Kindergarten besucht. Obwohl sie schon gute Deutschvorkenntnisse hatte, wurde sie in Ingolstadt in eine türkische Nationalklasse eingeschult. Nach der Grundschule hat sie aufs dortige Gymnasium gewechselt, wo sie allerdings die ersten zwei Jahre auch die türkische Nationalklasse besucht hat. Nach dem Abitur hat sie in einer Berufsfachschule drei Jahre ihre Ausbildung zur medizinisch-technischen Laborassistentin abgeschlossen. Nach ihrer Ausbildung hat sie ein Orientalistik- und Kommunikationswissenschaftsstudium in Bamberg angefangen. Nach zwei Jahren hat sie ihr Studium abgebrochen und ist nach München gekommen. Seitdem arbeitet sie in München in ihrem Beruf.

Medienkonsum

Sevim liest unregelmäßig türkische und deutsche Zeitungen z.B. Hürriyet (türkischsprachige Tageszeitung), die ZEIT etc. Sie liest eher Zeitschriften wie Focus, Spiegel, Spotlight, Junge Karriere etc. Sie schaut Nachrichten in ARD, ZDF und außerdem Dokumentarfilme, Alfred Biolek etc. manchmal Spielfilme. Neben deutschen Fernsehprogrammen kann sie in ihrer Wohnung durch Satellit einige türkische Sender empfangen. Obwohl sie von der Qualität der türkischsprachigen Medien nicht so begeistert ist, schaut sie sich ab und zu Nachrichten, politische und soziale Berichte, Diskussionsrunden etc. an. Dadurch ist sie über das aktuelle Geschehen in der Türkei informiert.

Hobby

Malen, Lesen (Gedichte z.B. von Ömer Hayyam, ein berühmter Dichter und Philosoph im arabischen Sprachraum oder Romane z.B. Bitter-Süßer Schokolade etc.), Schwimmen, Radfahren etc.

Sozialgesellschaftliches Engagement

Sevim ist z.Z. bei einer Münchner Filiale eines europaweit vernetzten Studentenvereins Vizepräsidentin. Die Mitglieder sind meistens europäische Akademiker türkischer Herkunft und engagieren sich für die Besserung der schlechten Bildungslage von Migrantenkindern türkischer Herkunft und für die Verbesserung des Images der türkischen Community in Europa. Außerdem ist sie seit mehreren Jahren als freiberufliche Journalistin im Redaktionsteam bei einem Lokalradio in Ingolstadt. Darüber hinaus ist sie in einem Sportverein Mitglied.

11.4 Aysel: „Also, ich bin offen für alles!“

Biographischer Überblick

Aysel (w, 34) wurde 1965 in einer Stadt in der Westtürkei geboren. Seit 1973 lebt sie in Deutschland. Sie ist seit neun Jahren verheiratet und lebt mit ihrem Ehemann und Tochter (3) zusammen. Sie war bis vor einem Monat in Erziehungsurlaub. Jetzt besucht sie eine einjährige Ganztagschule um ihre mittlere Reife zu machen. Ihr Mann und Aysel besitzen beide den deutschen Pass. Ihr Mann (43 J.) ist syrischer Herkunft und hat dort Malerei studiert. Er arbeitet gegenwärtig aber als selbständiger Maler- und Lackiermeister. Aysel kann deutsch, türkisch und englisch. Sie würde gerne als Sozialpädagogin mit Mädchen ausländischer Herkunft arbeiten, was für sie mit ihrer Schulbildung nicht in Frage kommen oder relativ lange dauern kann. Sie spielt zur Zeit mit dem Gedanken, ob sie doch eine Ausbildung zur Erzieherin möchte, anstatt irgendeine Umschulung durchs Arbeitsamt oder doch zuerst ein zweites Kind haben möchte⁹⁶.

Eltern

⁹⁶ Ein Jahr später nach dem Interview hat sie ihre mittlere Reife erfolgreich gemacht. Nach langem erfolglosen Verhandlungsprozess mit dem Arbeitsamt hat sie sich doch für ein zweites Kind entschieden.

Ihre Mutter kam als Arbeitsmigrantin 1972 ohne ihren Mann und ihre Kinder nach Deutschland. Sie war zuletzt als Änderungsschneiderin selbständig. Sie war in der Türkei Hausfrau und hat den Grundschulabschluss. Seit 1993 lebt sie wieder in der Türkei. Sie kann sowohl türkisch als auch deutsch sprechen. Ihre Eltern sind seit 1984 geschieden, besitzen beide die türkische Staatsangehörigkeit. Ihr Vater kam 1973, ein Jahr später als seine Frau, auch nach Deutschland. Er hatte sowohl in der Türkei als auch in Deutschland eigene Schneidergeschäfte. Seit 1999 pendelt er als Frührentner zwischen Deutschland und der Türkei.

Geschwister

Aysel hat einen älteren Bruder (39) und eine Schwester (38), die beide die türkische Staatsangehörigkeit besitzen. Ihr Bruder lebt in Deutschland, ist verheiratet, hat keinen Schulabschluss und ist als Arbeiter bei Siemens beschäftigt. Ihre Schwester lebt in der Türkei, ist verheiratet, hat keinen Schulabschluss und ist als Hausfrau tätig.

Schulischer und beruflicher Werdegang

Aysel hat ihre erste Grundschulklasse in der Türkei besucht. Sie besuchte die zweite Klasse ohne Deutschvorkenntnisse dann in München. Sie wurde nach der neunten Hauptschulklasse entlassen. Unmittelbar danach hat sie mit einer Berufsfachausbildung zur Frisörin angefangen. Dann hat sie ca. neun Jahre ihren Beruf ausgeübt. Nachdem sie damit freiwillig aufgehört hat, hat sie ca. drei Jahre, bis zu ihrem Erziehungsurlaub, als Bodenpersonal am Flughafen bei verschiedenen Fluggesellschaften gearbeitet. Sie arbeitet hin und wieder für Familien türkischer Herkunft auf Honorarbasis beim Jugendamt.

Medienkonsum

Aysel liest gerne und regelmäßig verschiedene, deutschsprachige Zeitung und Zeitschriften (z.B. Readers Digest, Fokus, Freundin etc.) für Lebenshilfe, Familien- und Erziehungsratgeber, oder Bücher u.a. von Rafik Schami (berühmter, syrischer Schriftsteller) etc. Sie schaut sich ganz selten TV an (z.B. nur informative und politische aktuelle Programme wie Auslandsjournal, Stern oder Unterhaltung wie „Wer wird Millionär“). Aysel informiert sich über deutschsprachige Medien über die soziokulturellen Entwicklungen in der Türkei, weil sie mit ihren Worten „türkisches Blut“ hat.

Hobby

Reisen, Schwimmen, Freunde treffen, Kino (z.B. türkische Filmwoche etc.), Theater etc.

Sozialgesellschaftliches Engagement

Sie ist im Moment nirgendwo sozialgesellschaftlich engagiert.

11.5 Mürvet: „Ich war immer Pionier in unserer Familie!“

Biographischer Überblick

Mürvet (w., 34) wurde 1965 in einer Großstadt in der Südtürkei geboren. Seit 1971 lebte sie in Berlin, bis sie vor einem Jahr zu ihrem Freund (deutscher Herkunft) nach München gezogen hat. Sie ist zweimal geschieden (beide Ehemänner waren deutscher Herkunft), hat aber keine Kinder. Sie lebt zur Zeit mit ihrem Freund, und ist schwanger im zweiten Monat. Sie besitzt den deutschen Pass und zugleich den türkischen. Sie arbeitet als Diplom-Sozialpädagogin im Bereich Jugendarbeit. Sie spricht perfekt deutsch, türkisch und ausreichend englisch⁹⁷.

Eltern

Ihre Mutter kam 1969 nach Deutschland und war bis vor sieben Jahren als Putzkraft beschäftigt. Sie war in der Türkei Hausfrau und hat keine Schule besucht. Sie lebt in Deutschland, ist gegenwärtig Hausfrau und spricht türkisch mit starker dialektaler Färbung und gebrochen deutsch wie ihr Vater. Dieser kam 1970 nach Deutschland und hat über das Arbeitsamt den Beruf des Schweißers erlernt. Er war in der Türkei als Pförtner in einem Krankenhaus beschäftigt und hat den Grundschulabschluss. Ihr Vater lebt gegenwärtig in der Türkei. Beide Elternteile besitzen die türkische Staatsangehörigkeit.

Geschwister

⁹⁷ Leider hatte sie einige Monate nach dem Interview eine Fehlgeburt erlitten und ca. ein Jahr später haben sie und ihr Freund sich getrennt. Außerdem hat sie einen sechswöchigen Englischintensivkurs in Australien besucht.

Ihre ältere Schwester(37) lebt in Deutschland, ist verheiratet und Hausfrau. Sie hat den Hauptschulabschluss, ihre Lehre hat sie allerdings abgebrochen. Ihr jüngerer Bruder (32) lebt ebenfalls in Deutschland und hat sein Jurastudium im 6. Semester abgebrochen. Beide Geschwister besitzen die türkische Staatsangehörigkeit.

Schulischer und beruflicher Werdegang

Mürvet wurde in Berlin ohne Deutschvorkenntnisse eingeschult (im Alter von sechs Jahren). Nach dem sechsjährigen Grundschulbesuch – davon hat sie die ersten drei Jahre die türkische Nationalklasse besucht – hat sie vier Jahre die Realschule besucht. Nach der Realschule hat sie ihre Ausbildung als Erzieherin absolviert, danach ihren Berufschulabschluss und über eine Abendschule das Fachabitur. Zwei Jahre später hat sie an einer Fachhochschule ihr Sozialpädagogikstudium angefangen und erfolgreich abgeschlossen. Da sie während des Studiums immer als Erzieherin gearbeitet hat, hat sie gleich im Drogenbereich in Berlin angefangen zu arbeiten. Seit einem Jahr arbeitet sie in München als Diplom Sozialpädagogin.

Medienkonsum

Mürvet liest regelmäßig die Süddeutsche Zeitung. Durch ihren Freund liest sie regelmäßig die Zeitschrift Spiegel. Sie liest selber gerne und regelmäßig Haus- und Dekorationszeitschriften, weil sie „zu Hause darüber nicht zu viel mitbekommen“ hat. Sie schaut sich gerne Fernsehprogramme über Politik (z.B. Weltspiegel, Monitor etc.), Wirtschaft und Recht etc. an, aber überhaupt keine Serien sowie keine Spielfilme. Sie konsumiert, abgesehen von türkischsprachigen Büchern, überhaupt keine türkischsprachigen Medien und daher ist sie kaum informiert über die Aktualität in der Türkei. Sie hört aber gerne türkische Musik. Sie liest türkischsprachige Bücher, damit sie ihr Türkisch verbessern kann.

Hobby

Sie taucht gerne. Durch ihren Freund animiert macht sie phasenweise viel Sport (z.B. Squash, Tennis, Inliner etc.). Ansonsten Lesen (überwiegend türkischer Bücher).

Sozialgesellschaftliches Engagement

Sie ist gegenwärtig nirgendwo Mitglied. Allerdings war sie früher Mitglied bei einer Gewerkschaft.

11.6 Ozan: „Ich bin typisch Ozan!“

Biographischer Überblick

Ozan (m, 27) wurde 1972 in einer Kleinstadt in der Nordtürkei in eine alevitische Familie geboren. Seit 1981 lebt er in München. Seit 1997 besitzt er die deutsche Staatsangehörigkeit. Er lebt alleine, ist geschieden und hat keine Kinder. Zur Interviewzeit (1999) arbeitet er als Diplom Betriebswirt (FH) in einer Steuerberaterkanzlei als freiberuflicher Buchhalter und bietet außerdem freiberuflich Prüfungsvorbereitungskurse an der FH an. Er spricht sehr gut Deutsch, Türkisch und Englisch (durch ein halbes Jahr Aufenthalt in England). Er ist im Moment auf der Suche nach einer Promotionsstelle und bereitet sich auf die Steuerberaterprüfungen vor. Er spielt mit Gedanken, ob er doch Literaturwissenschaft oder Philosophie studieren möchte⁹⁸.

Eltern

Ozans Vater kam 1965 nach Deutschland. Er arbeitete als Dachdecker und ist Rentner. Er spricht sowohl deutsch als auch türkisch. Genau wie Ozans Vater besitzt auch die Mutter die türkische Staatsangehörigkeit. Sie kam 1981 nach Deutschland und ist nach wie vor Hausfrau. Sie hat keine Schule besucht und spricht nur Türkisch.

Geschwister

Ozan hat einen älteren Bruder, der in Basel in der Schweiz lebt. Er hat den Hauptschulabschluss, ist 42 Jahre alt, verheiratet und besitzt die türkische Staatsangehörigkeit. Ozan hat außerdem 4 ältere Schwestern (35, 34, 32, 29) die alle in München leben, verheiratet und Hausfrauen sind und die türkische Staatsangehörigkeit besitzen. Bis auf die jüngste, welche die Hauptschule abgeschlossen hat, haben alle nur die Grundschule besucht. Darüber hinaus hat Ozan noch einen

⁹⁸ Ozan ist aktuell Doktorand. Außerdem leitet er im Moment eine deutsche Textilfirma, die mit einer Partnerfirma in der Türkei zusammenarbeitet. Da er immer noch freiberuflich Prüfungsvorbereitungskurse an der FH anbietet, pendelt er in den Semesterzeiten zwischen München und Bielefeld.

jüngeren Bruder (25). Er ist ledig, KfZ-Mechaniker, hat den Hauptschulabschluss und die türkische Staatsangehörigkeit.

Schulischer und beruflicher Werdegang

Ozan hat die Grundschule 3 Jahre lang in der Türkei und zwei Jahre in Dillingen besucht. Er hatte am Anfang keine Deutschvorkenntnisse. Anschließend war er in München auf der Hauptschule und vier Jahre lang auf der Realschule. Danach absolvierte er eine dreijährige Berufsausbildung zum Steuerfachangestellten. Nach einem Jahr Fachoberschule, ebenfalls in München, studierte er an der Fachhochschule Betriebswirtschaft. Parallel zu FOS und Studium arbeitete er als Steuerfachangestellter und freiberuflicher Buchhalter. Außerdem war er während seines Studiums Stipendiat der Friedrich-Ebert-Stiftung.

Medienkonsum

Über das Tagesgeschehen auf der Welt informiert sich Ozan sowohl durch deutsch als auch durch türkischsprachige Medien. Er liest die Cumhuriyet (links liberal, politisch, türkisch), die Hürriyet (meist gelesene Tageszeitung, türkisch), sowie türkischsprachige Lokalpublikationen aus Deutschland, ebenso wie die Süddeutsche Zeitung, die ZEIT und Steuerfachliteratur. Darüber hinaus liest er sehr gerne politische, philosophische, literarische Bücher – türkisch, deutsch – und von internationalen Autoren.

Hobby

Seine Freizeit verbringt Ozan mit Bergsteigen, Lesen, Schreiben, Weintrinken, Instrumente spielen (z.B. Saz, ein traditionell türkisches Musikinstrument, Klavier etc.).

Sozialgesellschaftliches Engagement

Ozan ist stark sozialgesellschaftlich engagiert. Er ist aktives Mitglied der Münchener SPD und seit einigen Jahren engagierter Vorstandsvorsitzender eines sozialdemokratisch orientierten politischen Verein (Mitglieder sind Sozialdemokraten türkischer Herkunft); außerdem ist er Mitglied der Deutsch-Israelischen-Gesellschaft. Er engagiert sich bei einigen Bildungsprojekten zwischen der Türkei und Deutschland.

11.7 Günes: „Ich habe Grundgelöstheit und Grundfreiheit!“

Biographischer Überblick

Günes (m, 33) ist in Frankfurt auf die Welt gekommen und hat bis zu seiner ersten Ehe (deutschstämmige Ehefrau) bei seiner Familie gelebt. Er lebt zur Zeit mit seiner Frau (deutscher Herkunft) und seinen zwei Kindern in München. Er arbeitet gegenwärtig als leitender Vollzeitangestellter in einer Buchhandlung (Kunst, Pädagogik). Er hat noch zwei weitere Kinder von seiner ersten Frau. Er hat regelmäßigen Kontakt zu seinen Kindern aus der ersten Ehe. Er hat momentan den türkischen Pass, sein Aufenthaltsstatus in Deutschland entspricht einer unbefristeten Aufenthaltserlaubnis und eine Woche vor dem Interview hat er den Antrag auf einen deutschen Pass gestellt. Er gibt als religiöse Zugehörigkeit „christlich“, als seine Muttersprache „deutsch“ an⁷. Seine Türkischkenntnisse sind eher „holprig“. Er kann auch etwas englisch. Günes möchte gerne in der Zukunft mit Jugendlichen arbeiten⁸.

Eltern

Günes Eltern sind ca. vor fünf Jahren in die Türkei zurückgekehrt und haben beide die türkische Staatsangehörigkeit. Beide beherrschen sowohl türkisch als auch deutsch sehr gut. Die Beschäftigung seiner Mutter vor der Migration nach Deutschland ist Günes nicht bekannt. Sie hat in Deutschland teilweise als Datentypistin in EDV-Bereich gearbeitet, war aber überwiegend Hausfrau. Sein Vater war in der Türkei Mathematiklehrer und er hat zuletzt in Deutschland als Programmierer in leitender Position gearbeitet.

Geschwister

⁷ Günes ist vor ein paar Jahren zum Christentum konvertiert.

⁸ Günes hat ca. zwei Jahre später mit einer Zusatzausbildung angefangen, um später mit Kinder und Jugendlichen zu arbeiten. Außerdem haben seine jetzige Frau und Günes kirchlich geheiratet. Seit dem Abschluß seiner Zusatzausbildung arbeitet er als Walldorfpädagoge in einer Kinder- und Jugendlicheneinrichtung.

Sein Bruder (30) hat die deutsche Staatsangehörigkeit, lebt und arbeitet als Selbständiger in Deutschland. Er hat die mittlere Reife und ist verheiratet. Seine Schwester (23) hat die türkische Staatsangehörigkeit, lebt in Deutschland. Sie ist verheiratet und Hausfrau.

Schulischer und beruflicher Werdegang

Günes hat keinen Kindergarten besucht vor der Grundschule. Er hat vier Jahre die Grundschule und anschließend drei Jahre die Hauptschule mit Förderstufe besucht. Ab der fünften Klasse hätte er eigentlich nachmittags eine zusätzliche türkische Nationalklasse besuchen müssen, die er aber geschwänzt hat.. Danach ging er vier Jahre auf die Realschule. Nach einem einjährigen Besuch einer höheren Handelschule hat er eine dreijährige Ausbildung zum Frisör gemacht und abgeschlossen. Nach zehn Jahren Berufsausübung ist er in den Bereich Buchhandlung umgestiegen, wo er aktuell beschäftigt ist.

Medienkonsum

Günes liest regelmäßig die SZ und ab und zu die ZEIT und die FZ – wenn er in Hessen ist – und viele Bücher. Er schaut nicht fern. Er bezieht seine Informationen über die Türkei nur aus deutschen Medien

Hobby

Seine Familie und Lesen. Er liest gerne über Mythologie, Christentum, Esoterik, Moderne Philosophie und Kinderbücher – letztere eher wegen seiner Tätigkeit in der Buchhandlung. Außerdem macht er gerne Bergwanderungen und spielt gerne Gesellschaftsspiele mit Freunden.

Sozialgesellschaftliches Engagement

Günes ist Mitglied im „Deutschen Fahrrad Club“, in der anthroposophische Gesellschaft und Christengemeinschaft.

11.8 Tamer: „Keine großen Probleme und Lösungssuche!“

Biographischer Überblick

Tamer (m, 31) wurde 1968 in München geboren. Er besitzt seit 1996 den deutschen Pass. Er ist seit 1996 verheiratet und lebt mit seiner Frau (deutscher Herkunft) und seinem Kind zusammen. Er hat vor kurzer Zeit seine Dissertation in Jura abgegeben, bereitet sich auf das Rigoratum vor und ist gleichzeitig noch Stipendiat. Im Moment besucht er einen Englischintensivkurs, schreibt einen Aufsatz für eine Veröffentlichung in der Türkei und arbeitet in einer juristischen Kanzlei. Seine Frau ist Bankfachwirtin und z.Z. in Erziehungsurlaub. Tamer spricht sehr gut türkisch, bezeichnet deutsch als seine Muttersprache und beherrscht das Englische gut. Er steht z.Z. vor wichtigen beruflichen Entscheidungen. Er hat wichtige Gesprächstermine vor sich. Er möchte gleichzeitig in zwei Kanzleien arbeiten, einmal bei einer Kanzlei über seinen Schwerpunkt - internationale Patentrecht- und in einer Kanzlei mit Mandanten türkischer Herkunft⁹⁹.

Eltern

Tamers Mutter kam 1968 nach Deutschland. Sie war in der Türkei in der Textilbranche und in Deutschland als Hausfrau beschäftigt. Sie hat den Grundschulabschluss und spricht türkisch und sehr schlecht deutsch. Sein Vater kam 1965 nach Deutschland. Er hat nur zwei Jahre die Grundschule besucht, hatte sein Geschäft als Kleinhändler in der Türkei. Er hat in Deutschland zuletzt als Rangierer gearbeitet. Er spricht türkisch und ein wenig („so lala“) deutsch. Beide Elternteile besitzen die türkische Staatsangehörigkeit und leben seit 1996 in der Türkei.

Geschwister

Tamer hat drei älterer Geschwister und einen jüngeren Bruder. Sein ältester Bruder (44) lebt in der Türkei, ist verheiratet, hat eine Arztpraxis und besitzt die türkische Staatsangehörigkeit. Eine seiner Schwestern (41) lebt in Rosenheim, ist mit einem Deutschen verheiratet und hat drei Kinder. Sie ist staatlich anerkannte Dolmetscherin. Sie und seine andere Schwester (38) besitzen die deutsche Staatsangehörigkeit. Aber sie lebt in Frankfurt, ist verheiratet (Ehemann aus Deutschland) und

⁹⁹ Tamer hat sein zweites Kind bekommen. Er hat seine eigene Kanzlei mit einem Partner türkischer Herkunft geöffnet, in der sie überwiegend Mandanten türkischer Herkunft betreuen. Außerdem hat er im Rahmen seiner Internetprojekte eine Hip-Hop Veranstaltung, auf der viele junge KünstlerInnen türkischer Herkunft aus ganzen Deutschland auftraten, veranstaltet und betreut.

gegenwärtig Rechtsreferendarin Sein jüngster Bruder lebt in München, ist ledig und studiert Chemie. Er hat die türkische Staatsangehörigkeit.

Schulbildung und beruflicher Werdegang

Tamer hat in München zwar keinen Kindergarten, aber die Grundschule und das Gymnasium besucht. Obwohl er schon Deutschvorkenntnisse hatte, hat er sowohl in der Grundschule als auch im Gymnasium eine türkische Nationalklasse besucht. Nach dem Abitur hat er ein Jahr Philosophie studiert und danach das Jurastudium absolviert. Nach seinem Referendariat hat er angefangen zu promovieren. Tamer hat sich ab dem fünften Semester durch Jobben in verschiedenen Kanzleien immer selber finanziert.

Medienkonsum

Tamer liest regelmäßig die SZ, wissenschaftliche Zeitschriften für Jura, Wirtschaft etc. und Farbfotographie. Er schaut nur deutsches TV, wie das Heute-Journal, Tagesthemen, Spielfilme etc. an. Über ausgewählte politische und juristische Entwicklungen in der Türkei informiert er sich ebenfalls, sowohl über deutsche Medien als auch durch türkischsprachige wissenschaftliche Veröffentlichungen, Türkeibesuche und im Austausch mit den türkischen KollegInnen.

Hobby

Tanzen (Latein), Photographie, Badminton, Schwimmen und Skifahren.

Mitgliedschaften

Tamer ist Mitglied in einer Rechtsanwaltskammer. Er würde gerne in der deutsch-türkischen JuristInnenvereinigung bzw. Rechtsanwaltsvereinigung oder in irgendeinen Photoclub Mitglied werden, wenn er etwas mehr Zeit hätte. Außerdem engagiert er sich für ein multikulturelles Projekt im Internet, bei dem er eine Seite eingerichtet hat, um internationalen Künstlern und ihren Projekten eine Plattform zu bieten.

11.9 Necmi: „Ich fühlte mich auch in der Türkei als Ausländer wie in Deutschland!“

Biographischer Überblick

Necmi (m, 29) wurde 1970 in einer Kleinstadt in der Osttürkei bei einer tschetschenischen Familie (aus dem Kaukasus) geboren. Seit 1980 (10) lebt er in Deutschland. Necmi hat die türkische Staatsangehörigkeit und hat eine Aufenthaltsberechtigung. Die Einbürgerung ist für ihn eine individuelle Entscheidung. Necmi ist zweimal geschieden und er lebt mit seinem Sohn (5 J), seiner Mutter und zwei jüngeren Brüdern in seinem eigenen Haus. Er ist ein erfolgreicher Geschäftsmann im Bereich Telekommunikationsservice. Necmi kann englisch, deutsch, arabisch, türkisch und etwas französisch sprechen. Necmi war geschäftlich ziemlich oft und für längere Zeit in verschiedenen Ländern. Er möchte in naher Zukunft seine Geschäfte aufgeben und in der türkischen Politik aktiv arbeiten. Daher reist er ziemlich oft im Jahr (min. 6-mal) in die Türkei und pflegt zu allen politischen Parteien Kontakte.

Eltern

Sein Vater ist 1991 gestorben in. Er immigrierte im Jahr 1970 nach Deutschland. Davor war er Nationalsportler im Ringen. In Deutschland war er zuletzt Facharbeiter auf Montage. Er hatte weder Schul- noch Berufsausbildung. Seine Mutter ist Hausfrau, lebt in Deutschland und immigrierte ebenfalls nach Deutschland. Beide besitzen immer noch die türkische Staatsangehörigkeit.

Geschwister

Necmi hat zwei jüngere Brüder (25 und 19). Beide Brüder haben die türkische Staatsangehörigkeit und sind ledig. Sein jüngster Bruder lebt in Deutschland, arbeitet bei seinem älteren Bruder und hat die Wirtschaftsschule absolviert. Der Andere pendelt geschäftlich zwischen der Türkei und Deutschland.

Schulischer und beruflicher Werdegang

Necmi ist in seinem Geburtsort in die Grundschule eingeschult worden. Gleich nach seinem erfolgreichen Grundschulabschluss kam er ohne Deutschvorkenntnisse in vierte Klasse an eine Hauptschule in Bayern. Nach der siebten Klasse wechselte er zur Realschule.. Nach seinem

Realschulabschluss in Bayern machte er in Köln das Abitur und begann dort gleich mit einem Medizinstudium. Durch den Tod seines Vaters (1991) musste er sein Studium abbrechen um als ältester Sohn den Lebensunterhalt seiner Familie zu verdienen. Necmi hat mit seiner Karriere als selbständiger Geschäftsmann angefangen. Er hat mit seinem Bruder innerhalb relativ kurzer Zeit seine Geschäfte bis zur Produktion von Lebensmittel innerhalb Deutschlands, der Schweiz und Österreichs erweitert. Nach der Irakkrise 1996 musste er mit großen Schulden seine Geschäfte aufgeben, weil er aus verschiedenen Golfstaaten (z.B. Irak, Jemen, Jordanien) nicht mehr bezahlt wurde. Mit einem erneuerten Selbstständigkeitsversuch (Großhandel von Lebensmittel und Supermärkte), hat er wieder große Erfolg erreicht. Er hat das erste große „türkische“ Einkaufszentrum in Augsburg eröffnet. Nachdem sein Bruder sich entschieden hat, in die Türkei zu gehen und dort ihre andere Geschäfte zu leiten, die zwischen Türkei und Deutschland verflochten sind, hat Necmi seine Geschäfte wieder aufgegeben, weil er allein nicht mehr weitermachen konnte. Anschließend ist er in den sich rasch entwickelten und ziemlich viel Profit versprechenden Telekommunikationsservice eingestiegen.

Medienkonsum

Necmi liest regelmäßig alle türkischsprachigen Tageszeitungen, deutschsprachige Zeitungen und Zeitschriften wie Focus, Spiegel und englischsprachige Zeitschriften im Bereich Economy. Er informiert sich durch die Medien und durch häufige Besuche, sowie über seine engen Kontakte über alles in der Türkei.

Hobby

Surfen und Urlaubmachen

Sozialgesellschaftliches Engagement

Er ist nicht Mitglied bei irgendeiner Organisation.

11.10 Dogu: „Unser Problem war/ist immer nur unsere miserable finanzielle Lage!“

Biographischer Überblick

Dogu (m, 31) wurde 1968 in einem (kurdisch, alevitisch) Dorf in der Osttürkei geboren. Er kam als letztes Familienmitglied 1980 (12) aus der Westtürkei nach München. Er hat den türkischen Pass und einen unbefristeten Aufenthaltsstatus. Er ist gegenwärtig arbeitslos bezieht seine Arbeitslosenhilfe und ist auf der Suche nach „irgendeiner“ Arbeit. Er ist seit neun Jahren verheiratet, lebt mit seiner Frau und Tochter zusammen. Er spricht kurdisch, türkisch und deutsch. Seine Frau ist in München geboren, hat wie er den türkischen Pass und arbeitet als Festangestellte bei der Stadt. Er spielt manchmal Zurna, Saz und Ney (traditionelle türkische Volksmusikinstrumente) bei Hochzeiten, - bei Konzerten sowohl in Deutschland wie in der Türkei,, bei TV-Auftritten oder Studioaufnahmen, sowie für die Tanzgruppe eines alevitischen Kulturvereins und verdient nebenbei etwas Geld. Er möchte gerne seinen Lebensunterhalt in der Zukunft im Musikgeschäft (bes. in der Türkei) verdienen¹⁰⁰.

Eltern

Dogus Eltern starben bei einem Autounfall als er ca. 15 J. alt war, und er wuchs bei seinem ältesten Bruder und Verwandten auf. Sein Vater kam allein 1968 als Arbeiter nach München. Seine Eltern waren beide auch in der Türkei Arbeiter und hatten keine Schulbildung. Sein Vater sprach kurdisch, türkisch und deutsch. Er besaß wie seine Mutter türkischer Pass. Seine Mutter kam 1978 nach Deutschland aus der Westtürkei, dort hat sie nur zwei Jahre gelebt und erst dort türkisch gelernt. Sie war in Deutschland auch Arbeiterin. Sie sprach kurdisch, türkisch und deutsch.

Geschwister

Dogu hat fünf Geschwister, die alle türkische Staatsangehörige sind und bis auf die älteste Schwester alle in München leben. Diese (38) ist verheiratet, lebt in der Türkei, ist Hausfrau und hat nur einige Jahre die Grundschule besucht. Seine zweitälteste Schwester (35) ist auch verheiratet, ebenfalls Hausfrau und hat nur den Grundschulaabschluss. Sein älterer Bruder (33) ist verheiratet, ungelernter Arbeiter und hat den Hauptschulabschluss. Seine zwei jüngeren Brüder sind ledig.

¹⁰⁰ Ich habe über einen Bekannten von Dogu zwei Jahren nach dem Interview erfahren, dass Dogu jetzt Privatunterricht zum Spielen o.a. Instrumente gibt und damit seinen Lebensunterhalt verdient.

Einer (28) ist KfZ-Mechaniker, der andere Bruder (23) hat den Hauptschulabschluss und ist ungelernter Arbeiter.

Schulischer und beruflicher Werdegang

Dogu hat in seinem kurdischen Geburtsdorf drei Jahre die Grundschule besucht und hat erst in der Schule angefangen Türkisch zu lernen. Nach dem Umzug von der Osttürkei in eine Großstadt in der Westtürkei hat er noch zwei Jahre die Grundschule besucht und seinen Abschluss gemacht. Danach kam er ohne Deutschvorkenntnisse in die dritte Grundschulklasse in München. In der siebten Klasse hat er die Hauptschule verlassen und hat gleich mit einer Bäckerlehre angefangen. Aus finanziellen Krisen heraus musste er im dritten Jahr seine Lehre abbrechen. Gleich anschließend hat er als unqualifizierte Arbeitskraft jeweils ein paar Jahren an verschiedenen Arbeitsplätzen (z.B. Mercedes, Kopierladen, Krankenhaus) gearbeitet, bis er sich als Imbissbesitzer selbständig gemacht hat. Danach hat er zwei Jahre als Objektleiter in einer Reinigungsfirma gearbeitet, bis er zuletzt arbeitslos geworden ist.

Medienkonsum

Ab und zu liest er eine türkischsprachige Lokalzeitung der Aleviten oder irgendeine türkischsprachige Tageszeitung. Er schaut sich auch selten TV an und wenn, dann sowohl türkische Volksmusik- oder Nachrichtenprogramme via Satellit als auch deutsche Programme wie z.B. Dokumentarfilme, Nachrichten. Er informiert sich über türkischsprachige Medien und seine Bekannten über die soziokulturellen Entwicklungen in der Türkei.

Hobby

Musik (besonders türkische Volksmusik). Früher hat er halbpensionell in einem Fußballverein gespielt.

Sozialgesellschaftliches Engagement

Dogu engagierte sich seit seinem 15. Lebensjahr bei einem alevitischen Kulturverein, wo er seine Instrumente zuerst hobbymäßig erlernt und sich bei den Vereinsaktivitäten weiterentwickelt hat. Außerdem konnte er durch diesen Verein seine Netzwerke zu anderen Menschen und Musikern, die sich sowohl in Deutschland als auch in der Türkei besonders mit alevitischer, (kurdisch) und türkischer Volksmusik beschäftigen, ausbauen, Erfahrungen austauschen und weitere Möglichkeiten bekommen um professionell Musik zu machen.

12 Feinanalysen von Fünf Interviews

Diese Arbeit wurde mit der Forderung, die Perspektive umzudrehen und vom Standpunkt des Anderen aus auf die Differenz zu schauen, eingeleitet. Mit diesem ersten Schritt versuchte ich, die erzählten Erfahrungen der Interviewten in ihren subjektiven Ausdrucksformen als eine rekonstruierte Historiographie zur Sprache zu bringen. Für meine Auswahl in den folgenden Textstellen ließ ich mich zum einen von den Relevanzen der Interviewten leiten, und zum anderen von den Befunden der Einzelfallanalyse anregen. Die besondere Berücksichtigung der Erzählweisen, von denen auf die Relevanzsysteme der ErzählerInnen geschlossen wird, entspricht den allgemeinen Auswertungsregeln narrativ-biografisch orientierten Interviews. Die darüber hinausgehende Orientierung an den Befunden einer Einzelfallanalyse dagegen verleiht bestimmten Themensetzungen eines Interviews besondere Bedeutung und legt diese als Maßstab an die übrigen Interviews.

12.1 Selda: „Ich möchte immer Universalität reflektiert bekommen!“

12.1.1 Abschlussfilmphase

Auf meine Eingangsfrage¹⁰¹ hin wählte sich Selda als Gesprächsthema ihre gegenwärtige Lebenssituation, die „Abschlussfilmphase“ und die Verwirklichungsversuche dieses abschließenden Filmprojektes. Sie identifiziert sich in dieser Erzählsequenz mit einer Filmstudentin der Münchner Filmhochschule. Es wird von ihr auch ihre Zugehörigkeit als Studentin zu der Münchner Filmhochschule und als Filmmacherin innerhalb der Filmkreis in Deutschland sichtbar gemacht. Sie thematisiert, dass sie bis jetzt mehr an anderen Filmprojekten gearbeitet hat als an dem Abschluss ihres Studiums. Sie müsste jedoch ihr Studium beenden, um Fördergelder für das Verwirklichen eines anderen großen Filmprojektes zu bekommen. Sie stellt sich als Drehbuchautorin und selbstbewusste Filmmacherin dar, die sich mit verschiedenen Personen und Institutionen der Filmbranche in Deutschland wegen der Finanzierung ihres Projektes auseinandersetzt. In ihrer Erzählung betont sie ihre Zusammenarbeit mit einem bestimmten Produzenten und ihre Zusammengehörigkeit in Rahmen dieses Projektes, in dem sie das Wort „Wir“ verwendet. Der Herkunft dieses Produzenten wird zunächst ausgeblendet. Ihre Erzählung endet erst einmal mit dem Hinweis: „Das ist Stand der Dinge.“ Will sie damit ein Zeichen setzen, dass sie nur bei diesem Thema bleiben wird, und dass sie gar keine anderen Themen beschäftigen? Oder möchte sie Themen ausblenden, die möglicherweise für sie zu persönlich sind oder wieder nur eine bestimmte gewöhnliche Auseinandersetzung darstellen?

S: Also, ich bin jetzt in meiner Abschlussfilmphase. Ich studiere auf der Filmhochschule in München. Ich habe in den letzten Jahren ein wenig vernachlässigt, was den Abschluss betrifft, weil ich eher meine anderen Projekte machte. Aber, jetzt mit meinem neuen Produzenten war es klar, dass ich meinen Abschlussfilm machen muss, weil wir ein sehr großes Projekt miteinander vorhaben. ... Ich bin jetzt dabei, das Drehbuch fertig zu machen. ... Und wir versuchen jetzt, es zu finanzieren, ... Wir sind deswegen mit verschiedenen Leuten und Sendern in Kontakt, Das ist jetzt Stand der Dinge.

Da ich sehr aufgeregt und leicht durch meine Unwissenheit über die Filmbranche verunsichert bin, versuche ich schnell, wieder einmal andere Themen anzuschneiden, durch die ich eher etwas Persönliches von Selda in Erfahrung bringen kann. Auf die Frage „Was beschäftigt Dich ansonsten

¹⁰¹ Eingangsfrage: Ich beschäftige mich mit Menschen, die der zweiten Migrantengeneration angehören, und mit deren Lebenssituation. Insbesondere interessiert mich die Gruppe der jungen Erwachsenen, und diesem Rahmen soll auch unser Interview/Gespräch laufen. Ich habe mir so einen groben Rahmen überlegt. Ich möchte dich zuerst einmal zu deiner Lebenssituation befragen, so dass Du davon erzählen kannst, was Dir im Moment wichtig ist, also Themen, die in deinem Leben so wichtig sind. Also, was ist besonders wichtig, was interessiert Dich momentan am meisten? In einem weiteren Schritt möchte ich ganz gerne auf einige dieser Themen, die du nennst, noch etwas genauer eingehen.

im Moment?“ antwortet Selda, dass sie versuche, weitere Dinge in den Griff zu bekommen. Zu diesen Dingen zählt sie als erstes die Auflösung ihrer zwei Wohnungen, die sie in der letzten Zeit in der Türkei und in München gleichzeitig hatte. Und das, obwohl sie in Berlin bei ihrem Freund wohnte. Ihre Wohnung in der Türkei befindet sich an der Mittelmeerküste, wo sie mehr als zwei Jahre gerne gelebt und an ihrem Drehbuch gearbeitet hatte. Dort war das Arbeiten für sie angenehmer als in Deutschland, da ihr das wärmere Klima eher zusagt. Also bevorzugt sie wegen der Annehmlichkeiten bei der Arbeit die Türkei. So beschreibt sie eine erste Differenz zwischen diesen zwei Ländern. Die Türkei ist wärmer und für sie angenehmer zum Arbeiten als Deutschland. Weitere Gründe wurden zunächst nicht genannt. Es war für sie vor kurzem eine große Überlegung, ob sie diese Wohnung wegen eines Wasserschadens behalten oder aufgeben sollte. Schließlich hat sie diese dann doch gekündigt. Sie versuche jetzt, den „Schmerz“ zu verarbeiten. Da sie für ihre günstigere Münchener Wohnung eine Zwischenmieterin gefunden hatte und ein Zimmer wegen ihres noch nicht beendeten Studiums in München behielt, glaubt sie, dass sie dieses Problem auch „gut in den Griff“ bekommt. In diesem Zusammenhang erwähnt sie, dass sie erst spät das Gefühl bekam in Berlin richtig angekommen zu sein. Ihre Berlinphase war bis dahin eher eine „Ausprobierphase“. Aber nun, so macht sie deutlich, bereite es ihr keine Mühe mehr, zwischen verschiedenen Wohnorten zu pendeln, und wie eine mobile und flexible Globalplayerin zu leben. Sie führe diesen Lebensstil inzwischen gerne. Des Weiteren erzählt sie, dass sie wegen ihres Freundes nach Berlin gezogen sei, um mit ihm probeweise zusammenzuleben. Warum sie nur probeweise mit ihm in Berlin wohnt und welche Herkunft etc. dieser Freund hat, wird von ihr nicht erwähnt.

Selda thematisiert in diesem Kontext außerdem die Frage, wie sie sich ihren Lebensunterhalt verdienen kann, falls sie im nächsten Jahr doch noch nicht mit ihrem Film anfangen könne. Sie verdiente bisher hauptsächlich als Filmassistentin ihren Lebensunterhalt. Da sie sich nun entschieden hat in Berlin zu bleiben, möchte sie einen engeren Kontakt zu der Berliner Filmszene aufbauen, um dort einen Job zu bekommen, denn sie muss weiterhin ihren Lebensunterhalt selbst verdienen, obwohl sie in einer Beziehung lebt.

In ihrer bisher biographisch-narrativen Erzählung macht meine Interview-Partnerin den Eindruck, dass sie in ihrem beruflichen Umfeld und in verschiedenen Kontexten ein souveränes und aktives Subjekt ist. Das heißt, sie hat ein soziales Netzwerk und das notwendige Wissen über die Kontexte, wo ihre soziokulturelle Alltagspraxis überall (sogar in verschiedenen Städten und Ländern) eingebettet ist. Sie scheint von ihrer eigenen Handlungswirksamkeit und Handlungsfähigkeit überzeugt zu sein. Sie wirkt weder überfordert noch desorientiert. Also gehe ich auch davon aus, dass sie zum Ausbau soziokultureller Netzwerke bestimmte notwendige Fähigkeiten und Kompetenzen besitzt, und dass sie auf diese für ihre Zielverwirklichung als Ressource zurückgreift. Neben der Bereitschaft zur Mobilität zeigen ihre Erfahrungen, von denen sie mir erzählt hat, eine gewisse Fähigkeit für Flexibilität. Sie verfolgt nämlich zeitgleiche Strategien und Projekte. Dadurch bewegt sie sich sogar in transnationalen Kontexten und Räumen, die meines Erachtens gewisse Kompetenzen voraussetzen.

12.1.2 Unnahbarkeit lässt keinen Austausch zu

Da Selda in der anfänglichen Interviewsituation bedingt durch ihre Auswahl, ihre Eingangsthematisierung und meine Nachfragen ganz viel und detailliert über ihr Filmprojekt und ihre Finanzierungsschwierigkeiten in der Filmbranche erzählt, glaube ich, dass ich meinen Gesprächsfaden verloren habe und versuche ich ihn wieder aufzunehmen. Daher stelle ich meine nächste Frage: „Kannst du etwas über deine Person erzählen, dich vorstellen, wer du bist?“ Sie beantwortet meine Frage zu Recht mit einer Gegenfrage: „Wie soll man das tun?“ Dann beginnt sie

doch ganz knapp ihren Lebenslauf, also ihre „äußere Daten“, darzustellen. Hier erwähnt die Ich-Erzählerin ihre Migration als kleines Kind nach Deutschland. Dabei wird in dieser Erzählsequenz ein ganzes Jahr ausgeblendet. Nachdem sie schon zwei Jahre in Deutschland gelebt hatten, hat ihr Vater die Familie für ein Jahr wieder in die Türkei zurückgeschickt, und sie anschließend wieder nach Deutschland zurückgeholt. Im Alter von 15 Jahren verließ Selda ihre Familie um bei ihrer älteren Schwester zu leben. In dieser Erzählsequenz erklärt sie, dass das Verlassen ihrer Familie eine Art von Widerstand gegen ihren Vater darstellte, da dieser die Familie erneut in die Türkei schicken wollte. Als Grund, warum ihr Vater mit seiner Familie wieder in die Türkei zurückkehren wollte, erklärt Selda, dass die Entwicklung im Migrationsprozess nicht so gelaufen wäre, wie er sich gewünscht hatte. Sie identifiziert dabei eine Gemeinsamkeit mit anderen Migrantenfamilien, die auch ähnliche Enttäuschungen in ihrem Migrationsprozess in Deutschland erlebt haben. So bedient sie hier den Migrationsdiskurs in Deutschland und positioniert sich zustimmend. Sie zeigt sich hier als ein selbständiges, autonomes und widerständiges Subjekt. Sie entschied sich weg zu gehen und stand von da ab auf eigenen Füßen, was ihren Werdegang in vielerlei Hinsicht bestimmt hat. Sie lebte, nach Verlassen ihrer Familie, in zwei verschiedenen Städten und machte ihr Abitur. Danach arbeitete sie einige Jahre und machte zwischenzeitlich ein Praktikum, bis sie in der Münchner Filmhochschule aufgenommen wurde.

N: Kannst Du etwas über Deine Person erzählen, Dich vorstellen wer Du bist?

S: Wie soll man das machen? ((lachend)) Ich bin mit 5 Jahren mit meiner Mutter und meinen drei Geschwistern nach Deutschland gekommen. Mein Vater war bereits ein Bergarbeiter im Saarland. Wir sind zwei Jahre später zum dem Vater gekommen. Bis ich 15 Jahre alt war, habe ich bei meiner Familie gelebt. Dann bin ich von Zuhause weggegangen, weil mein Vater uns in die Türkei zurückbringen wollte, weil die Entwicklung in Deutschland nicht nach seiner Vorstellung gelaufen ist, wie es bei anderen türkischen Familien ebenso der Fall war. Ich wollte nicht zurück, dann habe ich mich entschieden, von Zuhause wegzugehen. Ich habe meine jüngste Schwester mitgenommen und bin zu meiner ältesten Schwester gegangen, die bereits selbständig gelebt hat, d.h. sie war geschieden, hatte einen Job und lebte allein. Ich bin dann dort in ein Internat mit meiner Schwester gekommen. Ab der 11. Klasse habe ich in Wiesbaden allein gelebt und dort mein Abitur gemacht. Danach habe ich 2-3 Jahre gearbeitet, Praktika gemacht, bis ich in die Münchner Filmhochschule aufgenommen wurde (im Jahr 1991- NS). Seitdem bin ich dabei. Das sind meine äußeren Daten. Du kannst weitere Fragen stellen, was du wissen willst. (Z:71-91)

Nach dieser knappen Präsentation ihres biographischen Werdegangs am Ende der vorangegangenen Sequenz gibt sie mir mit dem Satz „Du kannst jetzt weitere Fragen stellen, was du wissen willst“ ein Zeichen, dass ich vielleicht meine anderen Fragen stellen soll, um nicht ins Detail bei dieser Sequenz zu gehen. In dem Moment stelle ich, wieder irritiert durch die Knappheit der Selbstdarstellung und Aufforderung zu neuen Fragen, meine nächste unüberlegte Frage: „Was für ein Mensch bist du? Wie kannst du dich definieren?“ Selda beantwortet meine Frage mit dem Hinweis, dass sie damit Schwierigkeiten habe, wenn sie sich definieren muss, wie sie ist. Denn jeder Versuch über sich zu sprechen bedeutet eine feste Identifizierung seiner selbst, während sie sich immer noch weiterentwickelt oder sich kontextabhängig und situativ in Interaktionen immer anders erleben kann. Dabei bringt sie auch die Abhängigkeit der Interaktionen von subjektiven Befindlichkeiten, die sich auch stets verändern können, zu Sprache, ihre Positionierung in den Diskursen über Identitäts- und Subjektkonstruktion jenseits des Identitätskonstruktes, das feste und veränderliche Identitäten und ein kohärentes Subjekt voraussetzt. Für das, was sie gerade erzählt hat, gibt Selda als Beispiel einen Bericht, den sie in einer türkischsprachigen Tageszeitung gelesen hat, und worüber sie sich sehr aufregte. Als sie diesen drei Jahre später noch einmal las, konnte sie ihre damalige Aufregung nicht mehr nachvollziehen. Das bedeutet für sie, dass ihre Reaktionen auch situations-, kontext-, und entwicklungsabhängig sind. Möglichst offen zu sein ist ihre einzig konstante Eigenschaft wie auch ihr Lebensmotto, das sie aus eigener Erfahrung für sich beanspruchen kann. Dadurch wird ihr Selbstkonzept sichtbar, das unabgeschlossen, uneindeutig und sich in einem Prozess befindet. Im Zusammenhang mit Offenheit sieht sie erste Differenzen zwischen Türken und Deutschen. Sie möchte überhaupt nicht so sein, wie die in der Türkei

lebenden „Türken“ über die Deutschen sagen, dass „die Deutschen so lange Gesichter hätten, dass sie selten lachten, immer zu seien, dass man nicht an sie heran käme, und das sie sehr distanziert seien“. Den Deutschen schreibt sie, im Gegensatz zu den Türken in der Türkei, Distanziertheit, Ernsthaftigkeit und Geschlossenheit zu. Da sie auch in Deutschland von diesen Eigenschaften beeinflusst ist, achte sie sehr darauf, dass sie sich von entsprechenden Verhaltensweisen nicht so sehr beeinflussen lässt. Denn sie könne selbst mit so einer Unnahbarkeit nicht umgehen und fühle sich sofort irritiert.

N: Was für ein Menschen bist du? Wie kannst du dich definieren?

S: Ich habe Schwierigkeiten mit solchen Fragen, weil ich mich mit irgendwelchen Eigenschaften identifizieren muss, während mir bewusst ist, dass ich mich ständig ändere und entwickle. Weil ich einfach sehr oft mitkriege, dass ich manchmal so sein kann, zwei Tage oder zwei Jahre später anders reagiere. (...) Also es ist immer eine Frage von Entwicklung natürlich, welche Phase ist das, in der ich in dem Moment lebe und auch .. /eh/ aber ich glaub über mich, dass ich jede Situation, sowohl emotional als auch rational, immer neu bewerte und dann kann es halt passieren, dass verschiedene Reaktionen halt heraus kommen können. Ich kann daher nicht sagen, wie ich genau bin. Aber ich versuche möglichst, wenn es geht, offen gegenüber anderen Menschen zu sein. Ich mag überhaupt nicht so sein, was die Türken auch immer in der Türkei sagen, dass die Deutschen so lange Gesichter haben, sie lachen selten, sie sind immer zu, man kommt an sie nicht ran, sehr distanziert. Manchmal habe ich Phasen, wo ich denke, dass ich auch so bin, distanziert und unnahbar und alles. Es hat lange gedauert, bis ich soweit gekommen bin, betrachtet und hinterfragt habe. Ich versuche, eben darauf zu achten, dass ich mich von dieser Verhaltensweise nicht zu sehr beeinflussen lasse. Ich kann auch natürlich mit so einer Unnahbarkeit überhaupt nicht umgehen und es irritiert mich selbst. Ich würde zu einem unglücklichen Mensch werden, wenn ich andauernd mit distanzierten Menschen zu tun hätte. Ich will mich deshalb nicht beeinflussen lassen und passe ich persönlich darauf auf. (Z: 98-113)

Die ‚Unnahbarkeit‘ oder Distanziertheit war daher für Selda in den letzten Jahren ein Thema, mit dem sie sich immer wieder auseinandergesetzt hat. Sie glaubt jetzt, dass sie sich nicht mehr davon erschrecken lässt. Sie versucht als erstes eher die Nähe zu finden. Dann lernte sie nach etlichen Erfahrungen und langem Hinterfragen, dass man im Allgemeinen diesen Eindruck von jemandem nur im ersten Moment hat, bevor man sich richtig kennen gelernt hat.

Selda hat ihren eigenen Umgang mit den Situationen, in denen man unbekannten Menschen begegnet und mit denen man je nachdem Kontakt schließt. Einen Tag vor dem Interview war sie auf einem Filmfestival, an dem sie zum dritten Mal wieder teilgenommen hat, das sie ziemlich positiv erlebt und sich dabei sehr wohl gefühlt hat. Ihre Erfahrungen mit den zwei vorangegangenen Festivals waren eher negativ. Bei ihrem ersten Besuch dieser Veranstaltung stand sie erst vor dem Beginn ihres Studiums und beim zweiten Mal nahm sie als ganz neue Filmemacherin daran teil. Beim letzten Besuch dieses Festivals hatte sie keine große Erwartungshaltung bezüglich der Offenheit der Menschen ihr gegenüber. Daher war sie weniger verkrampft und weniger irritiert, als jemand ihr nicht offen gegenübertrat oder trotz ihrer Bemühungen kein Kontakt zu anderen Besuchern entstand. Sie suchte aktiv nach Kontakten und zeigte Interesse. Sie konnte es sogar sein lassen, wenn ein Kontaktversuch keinen Erfolg brachte. Dabei spielte zudem ihr bereits bestehender Bekanntenkreis eine positive Rolle, da sie auf diese Art und Weise viele neue Menschen kennen gelernt hat.

S: Das war so ein Moment gestern, wo ich mich wirklich glücklich fühlte. Wo man merkt, hey, da sind Menschen, die einen wirklich mögen und lieben. Was man die ganze Zeit gewusst hat, aber man war davon abhängig, ob sie es zeigen oder nicht. Ich habe es gemerkt, dass ich nicht mehr davon abhängig bin, ob sie es zeigen oder nicht.

N: Woran hast du es gemerkt, dass sie dich mögen?

S: Weil es für mich eine Entwicklung war. Ich habe gelernt, wenn sie nicht aufmerksam sind, dass es nicht mit mir zu tun haben muss, genauso viel mit denen selbst, oder mit der Situation, in der sie sind, zu tun hat. Weil es mir in den letzten Jahren ziemlich häufig passiert ist, konnte ich danach mit der Person darüber reden. (...) Nur konnte ich es in der Auseinandersetzung natürlich begreifen. Nur für mich alleine konnte ich es nicht begreifen. (...) Man braucht natürlich ziemlich viel Mut, jemanden darauf anzusprechen. (...) Irgendwann habe ich gelernt, das zeigen zu können, dass diese Unnahbarkeit überhaupt keinen Austausch zulässt. Sobald man offen und persönlich ist, als ob die anderen darauf gewartet hätten, öffnen sich die anderen auf einmal.

Selda thematisiert in dieser Erzählsequenz „ein großes Problem von den Türkinnen“, die hier aufgewachsen sind. Diese Leute können sich ihrer Meinung nach niemals hundertprozentig zu

gesellschaftlichen Gruppen zugehörig fühlen und haben dadurch Erfahrungen mit einem Distanzgefühl gemacht. Sie müssen sich immer fragen, wie weit sie akzeptiert oder zugehörig sind. Seitdem sie gelernt hat, dass das Distanzgefühl manchmal ein normaler Zustand ist, dass es nicht immer mit der Akzeptanz ihrer Person allein zu tun haben muss, und dass sie sich in einem Entwicklungsprozess befindet, durch den sie das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaft nicht immer in sich hervorrufen kann, kann sie selber mit diesem Problem besser umgehen. Ihre Erfahrung auf dem Filmfestival stuft sie als „eine aufschlussreiche Erfahrung“ ein. Sie kann teilweise ihre Erfahrungen Revue passieren lassen und sieht dadurch, wie etwas gewesen ist, wo es sie hingeführt hat. Der Besuch des letzten Filmfestivals war für Selda „ein sehr glücklicher Moment in ihrem Leben“, wo sie einen Lernprozess und ihre Weiterentwicklung merken konnte. Das heißt, dass sie nicht sofort von „Minderwertigkeitsgefühlen“ geplagt wurde, wenn sie sich „nicht hundertprozentig zugehörig fühlte“. Selda thematisiert aber dennoch ihren Wunsch nach Zugehörigkeit und des Nicht-Fremd-Seins als ihr natürliches Bedürfnis.

S: Es ist ein großes Problem von den Türken, die hier aufgewachsen sind: Da man sich von vorn herein zu keinem hundertprozentig zugehörig fühlen kann, passiert es dann oft, dass solche komischen Distanzgefühle hochkommen. Man ist immer beim Abwägen und ist nicht hundertprozentig da. Das lernt man aber mit der Zeit. Wenn man es kapiert, dass man sich nicht da oder dort hundertprozentig zugehörig fühlt, und dadurch diese komischen Distanzgefühle hochkommen, weiß man dann besser, wie man damit umgehen kann, wie man es los lassen kann.

12.1.3 In einem Stadium, wo alles stimmt

Selda lebt seit zweieinhalb Jahren mit ihrem jetzigen Lebenspartner in Berlin zusammen. Sie hatten am Anfang viele Auseinandersetzungen. Parallel zur Anfangsphase dieser neuen Beziehung hatte sie ihre berufliche Anfangsphase in Berlin, die für sie eine ziemlich instabile Zeit bedeutete. Sie ist mit ihrem neuen Freund zusammengezogen. Als sie zu ihm nach Berlin ziehen sollte, war sie nicht sicher, ob sie besser zwei Wohnungen haben sollten, ob es richtig ist, auf ihn angewiesen zu sein. Durch diese Instabilitäten in Berlin erlebte sie die natürlichen Überforderungen einer neuen Beziehung viel intensiver als ihr Freund. Ihr Freund lebte seit langer Zeit in Berlin und war sowohl in seinem Beruf und als auch sozial fest etabliert. Dieses soziale Netz hatte Selda zu diesem Zeitpunkt nicht. Sie war diejenige, die oft unzufrieden war. Im letzten halben Jahr haben sie aber emotional zueinander gefunden und vieles stabilisierte sich allmählich in ihrem Leben. In dieser Zeit bekam Selda viel Unterstützung von ihrem Freund. Sie findet ihn und ihre Beziehung deswegen doch richtig und freut sich darüber. Ihr Freund lässt außerdem die Auseinandersetzung zu und erkennt an, wie schwierig vieles für sie ist. Außerdem zeigt er Interesse und verschließt sich nicht vor ihren Belangen.

N: Wie zufrieden bist du im Moment mit deiner Lebenssituation?

S: Ich bin in einem Stadium, wo ich das Gefühl habe, dass irgendwie alles stimmt. Ich habe vor allem eine sehr glückliche Beziehung, die im letzten halben Jahr viel besser geworden ist.

Im Allgemeinen ist Selda sehr zufrieden, obwohl sie manchmal durch das lange Warten auf eine Antwort von einem Produzenten oder Sender genervt ist. In solchen Momenten zweifelt sie doch manchmal, warum sie Filme macht, ob jemand ihre Filme sehen möchte, was sie überhaupt vermitteln möchte, ob sie je das erreichen kann, was sie vor hat, oder ob es doch besser gewesen wäre etwas anders zu machen. Selda ist sich allerdings bewusst, dass sie „als Künstlerin solche Konflikte haben muss, dass solche Momente normal in ihrer anfängliche Phase oder in ihrer Entwicklung sind“. Im Großen und Ganzen ist sie doch mit ihrer Berufswahl zufrieden, denn sie kommt aus einer einfachen Bauern- bzw. Arbeiterfamilie, wo man keine kreative und intellektuelle, sondern nur körperliche Arbeit kannte. Anders als ihre Eltern beschäftigt sie sich mit einer schöpferischen Tätigkeit, mit der sie mehr ihre innere Welt ausleben und vor allem den Film als ein Medium für ihre Themen und Beobachtungen künstlerisch nutzen kann. Sie empfindet daher ihr Studium und ihre Kunst als eine Art von Luxus und von der Norm divergierend.

12.1.4 Reine Energieverschwendung

Auf meine Frage hin, ob sie beruflich ansonsten mit ihrer jetzigen Situation zufrieden sei, thematisiert sie weitere Motive für ihre Berufswahl. Als Filmemacherin möchte Selda, dass sich die potenziellen Rezipienten durch ihre Filme mit verschiedenen Lebensweisen und Lebensgefühlen auseinandersetzen, damit diese anderen Menschen, Gedanken, Gefühlen gegenüber offener werden.

Allerdings wird Selda in Deutschland dadurch als stereotypische Betrachterin des deutsch-türkischen Clash of cultures abgestempelt. Sie möchte mit ihrer eigenen Rezeption dieser Thematik und als selbständiges soziokulturelles Individuum, unabhängig von ihrer Herkunft und ihrem Hintergrund, wahrgenommen werden. Deshalb überlegt sie sich, an einem anderen Ort, wie z.B. in den USA oder in Frankreich, zu arbeiten, wo die Gesellschaft anderen Kulturen und Menschen gegenüber prinzipiell eher offener ist. Sie würde eher in die USA gehen, weil sich Frankreich wegen der Sprache für sie problematischer darstellen würde. Außerdem denkt sie, dass die USA eher offener und multikultureller ist, weil dort verschiedene Völker und Kulturen erfolgreicher miteinander leben. Die Art des Lebens dort findet sie spannender. Sie betont aber, dass auch in den USA nicht alles im Zusammenleben der Kulturen so optimal läuft, wie man annimmt. Sie betont zudem in dieser Erzählsequenz, dass sie selbst mit Mehrfachverbundenheit und Transdifferenzen nicht die Probleme habe, wie man auf Grund ihrer Ausführungen annehmen könnte. Durch ihre mir mitgeteilten Erfahrungen werden eher rassistisch geprägte Diskurse, Umgangsstrategien und Unfähigkeiten der Aufnahmegesellschaft mit den Transdifferenzen und transnationalen Subjekten pointiert dargestellt. Sie erzählt von Abwertungen, Dequalifizierung und Hierarchisierung, die sie selbst am eigenen Leib erfahren hat und merkt an, dass das alles ihr Problem und ihr Konflikt mit dieser Gesellschaft sei. Wiederum positioniert sich Selda auch in diesem Kontext auf eine eigenwillige Art diskursiv. Dadurch ist zu sehen, wie sie ihre persönliche Identität jenseits national-ethnisch-kultureller Zugehörigkeitskonzepte versteht und wie sie sich soziokulturell verortet und welche Anforderungen sie an die Aufnahmegesellschaft stellt. Sie versucht, dieses kulturrassistische Differenzverständnis der Aufnahmegesellschaft diskursiv zu relativieren, in dem sie Gemeinsamkeiten in den Vordergrund rückt.

Selda leistet als aktives Subjekt gegen ihre wirtschaftliche und berufliche Benachteiligung auf Grund ihrer Herkunft Widerstand. Diese Art von Widerstand erfordert natürlich zusätzliche Energien, die sie als Verschwendung bezeichnet. Diese Energien könnten dann für die Verwirklichung ihrer Ziele eingesetzt werden, wenn solche Praktiken der Aufnahmegesellschaft nicht mehr existieren würden.

S: Es gibt auch eine dritte Ebene, auf der man in seiner eigenen Kultur leben kann. Es ist aber etwas, was in Deutschland nicht da ist. Ich will nicht aber gehen, weil ich mit dem Ort, wo ich bin, nicht klar gekommen bin. Erst möchte ich Probleme lösen und dann kann ich mir erlauben an einen dritten Ort zu gehen. Ich glaube dabei, dass ich mittlerweile diese Konflikte gelöst habe, dass ich mit beiden, Türkei und Deutschland, im Einklang bin und jetzt bin ich offen für drittes. Gerade am Wochenende habe ich mich entschieden, dass ich die inhaltliche Ebene – die kulturelle – im Griff habe, aber beruflich noch nicht in Deutschland etabliert bin.

N: Was meinst du mit Konflikten oder drittem Ort?

S: Was mich einfach total in Deutschland nervt ist die häufige Frage, ob ich mich türkisch oder deutsch fühle. Ich kann das nicht mehr hören. Ich möchte gefragt werden, wie ich mich fühle. Es geht mir noch mehr auf die Nerven, wenn man ein bestimmtes Stadium für sich erreicht hat, dass man sagen kann, dass man mit sich rein ist, dass man zwischen denen seinen eigenen Weg gefunden hat. Es gibt ja auch viele andere Sachen, was mehr allgemein gültig ist, was vom Mensch zu Sein abhängig ist, d.h. alle anderen auch, egal welche Nationalität man hat, egal wo man lebt, haben können. Genau betrachtet ist es eigentlich genau dasselbe, weil wir alle Menschen sind und Natur selber ist. Eine Frau in Afrika kann auch ihre Tage und dazu ein Gefühl haben. Es gibt gewisse allgemeine Sachen, die hier ‚uns‘ Türkinnen, die hier aufgewachsen sind, weggewischt wird, als ob es sie nicht gäbe. Deshalb kommen solche blöden Fragen. Ich möchte nicht mehr so gefragt werden, wo es für mich kein großartigstes, hauptsächliches Thema ist, auch nicht mal als Konflikt. ... Ich erlebe aber oft, dass ich von vielen deutschen Zuschauern zurückgesteckt werde, obwohl ich nur einen

Startpunkt thematisiere, aber ich heute völlig an einem anderen Punkt stehe oder angekommen bin. Es nervt mich fürchterlich.

N: Glaubst du, dass du in den USA nicht mehr so gefragt wirst?

S: Ja, ich denke schon. Hier wird gesagt, sie kann nur über Türken Filme machen, obwohl ich nicht sage, dass sie aus Deutschland kommen, und nur über Deutsche Filme machen können. Was soll das! (aufgeregt, laut) Meiner Meinung nach liegt es daran, weil in den Köpfen nicht akzeptiert werden kann, dass hier auch andere Völker leben. Deutschland ist was Normales, wird nicht hinterfragt, sobald man ausländisch, türkisch ist, dann heißt es: sie macht das nur, weil! Es ist schon von vornherein eine Minderbewertung für die Arbeit, die man macht.

N: Du vermittelst ja von den Menschen, die auch hier leben. Ist das nicht wertvoll?

S: Für mich ist das schon wertvoll. Dieser Standpunkt ist aber bei Produzenten und Redakteuren nicht so. (...) In meinen Filmen sollen z.B. Thema und Figuren wichtig sein, aber sie nehmen Türkisches in den Mittelpunkt und sehen Türkisches als Thema. Keiner kommt auf die Idee, dass Du auch andere Themen haben kannst. Keiner sagt, wir haben ein Buch über eine deutsche Lehrerin, kannst Du das machen. Diese Denkstruktur ist so haarsträubend. Es wird mir schlecht, dass ich nachher mit solchen Leuten zu tun haben muss. Ich bin froh, wenn ich andere Menschen, die anders denken, treffe. Es gibt solche Menschen, die man aber suchen, für sich gewinnen muss. (...) Es ist aber anstrengend. Von Zeit zu Zeit suche ich mir solche Menschen. Von Zeit zu Zeit bin ich genervt und mache ich es nicht. Ich finde solche Auseinandersetzungen mit den deutschen Filmleuten eine Energieverschwendung. Ich frage mich schon, ob ich damit meine Energie verschwenden soll, wenn ich in ein anderes Land gehen kann, wo ich einfach Filme machen kann, wo es egal ist, welche Themen, Personen ich habe.

N: Erlebst du auch Minderbewertung in den anderen Beziehungen?

S: Nur da, wie sie Filme betrachten und bewerten. Wenn es ein Film von einer türkischen Filmemacherin ist und von einer Türkin in Deutschland handelt, ist es nicht so wichtig für sie. Warum? ... (Selda hat eine Antwort von der Bundesfilmförderungsanstalt auf ihren Förderungsantrag bekommen. Sie holt es zum Interview schnell her und liest es mir laut und aufgeregt vor.) ‚Das letzte Wort, dass sie nicht glauben, dass deutsche Kino-Zuschauer mit dem Thema nichts anfangen können‘. Dieser Satz war für mich nicht akzeptabel, wenn sie mit Rambofilm, der in Vietnam stattfindet, etwas anfangen können, warum nicht mit meinem Film. Deshalb habe mich dagegen gewehrt.“

Die konkrete Umsetzung der Auswanderung hängt von ihren anderen Zukunftsentwürfen ab. Sie möchte in den nächsten drei Jahren zuerst ihre berufliche Etablierung in Deutschland erreichen. Dann möchte sie ihr Kinderprojekt verwirklichen. Ihrer Meinung nach sollten ihre Kinder bis zur Einschulung in Deutschland bleiben. Dann kann sie sich vorstellen auszuwandern. Auf der anderen Seite sieht sie die Schwierigkeit des Zusammenbringens beider Projekte, wie viele Frauen es tun. Daher bevorzugt sie erst die berufliche Etablierung. Nach der beruflichen Etablierung kann sie beide Projekte leichter zusammenbringen.

12.1.5 Filmleute in der Türkei sind auch nicht anders als wir in Deutschland

Auf meine Frage hin, warum sie in der Türkei eine Wohnung besaß, antwortete sie, dass sie gerne eine längere Zeit in der Türkei leben wollte, um herauszufinden, wie das Leben dort ist, ob sie als Frau in der Türkei zurecht komme, und um ihr Türkisch zu verbessern. Als sie eine Drehbuchförderung bekommen hatte, hat sie zuerst die gesamte türkische Mittelmeerküste bereist. Da der größte Teil ihrer Geschichte in der Türkei stattfinden sollte, wollte sie während dieser Reise für ihr Drehbuch recherchieren. Mit dieser Wunschvorstellung verbunden, hat sie dann anschließend ihr Drehbuch in acht Monaten in Antalya fertig geschrieben.

N: Was waren all deine positive Erlebnisse?

S: Ich habe festgestellt, dass ich doch als Frau sehr wohl dort allein leben kann. Ich dachte, dass es nicht gehen kann, weil ich an Türkei-Bilder der Medien und von den Kurzurlauben dachte. Es stimmt aber nicht. Es war für mich das Lebensgefühl ganz anders und besser, schöner als in Deutschland. Ich habe das Gefühl von Leistungsdruck und Hektik wie in Deutschland gar nicht gespürt, ich habe eher eine absolute Gelassenheit erlebt.

Ihr Aufenthalt in der Türkei erlebte Selda sehr positiv und lebte gerne dort. Besonders hat sie ihre Nachbarn sehr kommunikativ erlebt, obwohl sie die meiste Angst davor gehabt hatte, dass sie als Frau in ihrer Nachbarschaft keine Toleranz findet. Sie wurde jedoch innerhalb kurzer Zeit herzlich aufgenommen. Selda hatte ihren deutschen Freund, der sie besuchte, als Verlobten vorgestellt, denn sie wollte mögliche Schwierigkeiten vermeiden. Das war aber auch überhaupt kein Problem. Er wurde auch sehr herzlich aufgenommen. Ihre Situation wurde ihrer Meinung nach für unproblematisch gehalten, weil die meisten Nachbarn aus anderen Großstädten der Türkei

stammten. Daher haben sie es nicht so eng gesehen, obwohl sie sich selbst an gewisse Dinge in der Türkei anpassen müssen und nicht einfach unehelich zusammenleben können.

Sie hatte aber trotz all dieser positiven Erlebnisse auch Momente, wo sie sich über die so genannte orientalische Mentalität geärgert hatte, z.B. über einen Handwerker, der ohne abzusagen nicht gekommen ist, über die fehlende Mülltrennung etc. Das alles hat sie aber nicht so sehr gestört wie andere Dinge in Deutschland. Diese Herzlichkeit, die in der Türkei keine Ausnahme ist, kann man Seldas Meinung nach in Deutschland nicht finden.

Meines Erachtens kann Selda die kulturbedingte Lebensart in der Türkei differenziert wahrnehmen. Sie bringt beispielsweise schichtspezifische Zugehörigkeit der Nachbarn zum Ausdruck. Sie kennt sich mit den Gepflogenheiten der Türkei aus und trifft im Vorfeld Maßnahmen, um Konflikte zu vermeiden. Inwiefern kennt sie sich aber mit der Türkei wirklich aus, und ist ihr Türkeibild von abendländischen Vorstellungen frei? Was ist zum Beispiel hier die so genannte orientalische Mentalität, die ihr vorher Angst gemacht hat, dass sie als Frau dort nicht allein leben kann.

Da ich wusste, dass Selda eine langjährige Vorsitzende des Vereins SinemaTürk¹⁰² Filmzentrum e.V. war, wollte ich anschließend in Erfahrung bringen, wie es dazu gekommen ist, und was ihr Engagement ihr bedeutet. Als Selda für einen ihrer Filme türkische Schauspieler gesucht hatte, kam sie mit dem Verein in Kontakt. Dann engagierte sie sich in diesem Verein für lange Zeit. Durch diese Aufgabe hat sie „sehr gute Kontakte zu den türkischen FilmemacherInnen in der Türkei“ geknüpft. Außerdem nahm sie an verschiedenen Filmfestivals in der Türkei teil. Sie vertritt die Meinung, dass die türkischen Filme bald auf internationaler Ebene Anerkennung und Beachtung finden werden, weil sie so gut gemacht werden. Sie freut sich sehr auf die nächsten Erfolge.

In dieser Erzählsequenz erfahre ich mehr über eine von Selda praktizierte transnationale Vernetzung sozialer Kontakten. Denn sie ist sowohl in deutschen als auch türkischen Filmkreisen verortet und setzt sich in Interaktionen mit verschiedenen Netzwerken auseinander. Es ist sogar davon auszugehen, dass sie als Filmemacherin in internationalen Filmkreisen verortet ist. Wir wissen, dass die Filmbranche längst transnationalisiert und international ist. Sie besucht natürlich einmal im Jahr ihre Eltern und Verwandten in der Türkei, die sie vermisst. Bemerkenswert ist es hier, dass sie all das ganz selbstverständlich erlebt, und dass sie die Gemeinsamkeiten in diesen transnationalen Räumen zum Ausdruck bringt. Eine von ihr hervorgehobene Gemeinsamkeit ist die Klasse und Schichtzugehörigkeit, die viele Transdifferenzen als sogenannte wahrgenommene nationale Differenzen oder Gemeinsamkeiten ausmacht. Anders als in Deutschland erfährt sie in der Türkei mehr Selbstverständlichkeit und Herzlichkeit trotz ihrer deutschen Herkunft.

N: Welche Erfahrungen machst du in deiner Beziehungen zu dem türkischen Filmkreis? Hast Du ähnliche Probleme wie in Deutschland?

S: Ich kenne viele Leute aus der Branche persönlich. Ich erlebe von Anfang an keine Probleme. Ich erlebe es eher als eine Selbstverständlichkeit überhaupt, dass ich aus Deutschland komme. Ich habe auf einem Filmfestival, wo ein Kurzfilm von mir gelaufen ist, junge türkische FilmemacherInnen kennen gelernt. Ich habe dort gesehen, wie sie mit einer Offenheit und Selbstverständlichkeit miteinander umgehen. Ich habe auch gesehen, dass sie nicht anders sind als wir in Deutschland. Es war nicht entscheidend oder unterschiedlich, ob man aus der Türkei oder aus Deutschland kommt. Es war nur zu sehen, ob jemand ein Kurzfilmemacher oder Student etc. ist. Die Schwierigkeiten und Phasen sind überall gleich. (...) Das Medium, der Film, ist gleich, deshalb ist es gleich überall, unsere Diskussionen sind auch gleich. Die

¹⁰² Der Verein SinemaTürk Filmzentrum e.V. wurde 1989 von Film-begeisterten türkischen und deutschen Münchnern gegründet. Der Zweck des Vereins ist es, künstlerisch und inhaltlich hochwertige türkischsprachige Filme bzw. Filme des türkischen Kulturkreises der hiesigen Öffentlichkeit vorzustellen, um auch auf diesem Gebiet für eine bessere Verständigung zwischen deutschen und türkischen Mitbürgern einzutreten. Es wird von diesem Verein jedes Jahr ein Programm mit Filmen aus der Türkei und Filmen von noch jungen unentdeckten türkischen Regisseuren in Deutschland präsentiert.

Leute leben auch gleich. Die kommen aus der mittleren oder oberen Schicht. Ich, als jemand aus Deutschland, habe natürlich einen ganz anderen Zugang zu den ähnlichen Themen.

N: Wie kommt denn dieser Zugang zu den ähnlichen Themen?

S: Ich pflege immer meine Kontakte zu beiden Kreise, d.h. ich habe mindestens genauso viel mit dem türkischen Kreis zu tun genauso wie mit dem deutschen, wenn du es so einteilen möchtest. Zu den Menschen aus den türkischen Kreisen, obwohl wir nicht immer gemeinsame Lebensweise haben, hatte ich immer Kontakt, egal woher sie gekommen sind... Es gab immer Erfahrungen und Momente, die mich persönlich beeindruckt haben und Anstoß für eine Filmidee waren (...) Z.B. einmal hat eine deutsche Filmemacherin mich wegen einem Portrait von einem türkischen Mädchen angerufen. Meine Antwort zum Thema Jungfräulichkeit hat mich selber schockiert und dachte „ich spinne.“ Ich war irritiert, dass ich eine Operation als eine Lösungsmöglichkeit sehen konnte. Ich hätte eigentlich alles mit mir nicht machen lassen, aber ich hätte das auch in ähnlichen Strukturen als eine Möglichkeit gesehen ((lachen)). Dann habe ich mich mit dem Thema beschäftigt und daraus ist ein Film entstanden.

12.1.6 Ich möchte keine Grenze haben und manche Dinge auf Türkisch sagen können

Auf meine Frage, ob sie vielleicht in ihrer partnerschaftlichen Beziehung durch sogenannte kulturelle Unterschiede Konflikte erlebe, antwortete sie, dass diese Differenzen in ihrer Beziehung schon vorhanden seien, aber nicht in negativer, konfliktbehafteter Form. Sie wünsche sich zum Beispiel, dass ihre Kinder zweisprachig aufwachsen sollen. Daher lernt ihr Freund derzeit auch Türkisch, worüber sie sich sehr freut.

N: Warum freust du dich? Wie wichtig ist die Sprache für dich?

S: Weil ich manchmal keine Grenze haben will. Ich möchte manchmal Dinge auf Türkisch sagen können, nicht auf Deutsch.

N: Wann musst du Türkisch sprechen?

S: In herzlichen, zärtlichen Momente möchte ich Türkisch sprechen. Wenn ich Koseworte auf Türkisch sage, habe ich ein anderes Gefühl dazu, weil man solche Worte zu erst von den Eltern in Türkisch gehört hat. Deshalb ist es irgendwie heimlicher als die deutsche Sprache, weil zu dieser Sprache man eher distanzierte, bewusste Form hat. Es ist daher für mich wichtig, dass ich mit meinem Mann Türkisch sprechen kann. Er muss mich verstehen, wenn ich sage „seni seviyorum (übers.: ich liebe dich – NS) etc. Ich muss nicht mit ihm in Türkisch diskutieren. Es ist auch schön, wenn er Türkisch antworten kann (sie liest freudig einen Zettel von ihrem Freund laut vor). Ich freue mich nur riesig darauf.

Selda hat einen anderen Umgang mit dem Thema Gastfreundschaft als ihr Freund. Sie unterscheidet sich aber auch von ihren Eltern, besonders von ihrem Vater, was das Thema Glauben betrifft. Sie distanziert sich von beiden. Einmal erfährt sie die Gastfreundschaft, einen türkischen Teil von ihr, als eine Aufwertung. Einmal erfährt sie den Glauben in seiner Rolle als einen türkischen Kulturteil, als eine Entwertung. Sie betont aber dabei, dass sie mit der Differenz mit ihrem Vater problemlos umgehen kann. Auf der anderen Seite erfährt auch der Künstlerkreis eine Aufwertung und Abgrenzung mit Eigenschaften, wie z.B. dem toleranten und menschlichen Umgang mit anderen Menschen und dem Interesse an anderen Kulturen und Sprachen, wie am Beispiel ihres Freundes. So differenziert sie diesen Kreis von dem anderen „Nicht-Künstler-Kreis“.

N: Gibt es andere Momente, wo du deine türkischen Teile erleben möchtest?

S: Ja, z.B. was Gastfreundschaft betrifft. (...) Ich möchte, dass mein Freund zu meinen Besuchern gastfreundlich ist und das ist er schon. Und das ist ja etwas, was ich bei Deutschen nicht unbedingt als Selbstverständlichkeit kenne. Er kennt ja es als Selbstverständlichkeit, weil er aus dem Künstlerkreis kommt, die doch ja eher menschlicher miteinander umgehen als andere. Ich habe nicht gedacht, dass jeder deutscher Mann, mit dem ich zusammen sein kann, es als selbstverständlich betrachtet. Ich denke aber, dass es bei ihm durch Türkisch-Lernen und durch häufigen Besuch viel mehr noch in diese Richtung gegangen ist. Er kümmert sich wirklich mehr darum, ..., dass er offen und herzlich ist, sich nicht verschließt.“

N: Wie sehen deine Glaubensfragen und religiöse Praktiken aus? Ist das ein Thema?

S: Ich bin in religiösem Sinne überhaupt nicht gläubig, weder christliche, islamische, jüdische oder irgendeine andere Religion oder so was. Ich kann akzeptieren. Ich habe damit kein Problem. Mein Vater ist in letzten Jahren ziemlich religiös geworden, beten etc. Wenn sie mich besuchen würden, würde ich alles für sie zum Beten bereit stellen. Aber ich brauche für mich heute so was nicht und praktiziere auch nicht. Daher ist das kein Thema für mich.

12.1.7 Auf meine Andersartigkeit wurde positiv reagiert

Selda positioniert sich jetzt, anders als in den vorangegangenen Erzählsequenzen, in denen sie berichtete, wie sie in ihrem Beruf eine kritisch-diskursive Strategie zur Beschreibung der Aufnahmegesellschaft gegenüber verfolgte, sehr positiv und erzählt, wie sie beim Aufwachsen in

der selben Gesellschaft von ihrem Umfeld eine Form von Offenheit und Anerkennung erlebte. Aus diesem Grund nimmt sie im Diskursfeld „Aufwachsen zwischen den Kulturen“ eine eher positive aber dennoch ambivalente Position ein, denn die Mehrfachzugehörigkeit und Konfrontation mit der „Fremdheit“ wird von ihr als Chance zur Offenheit, zu einem positiven Lebensgefühl und besserem Umgang mit Menschen interpretiert. Das heißt, Sie bedient sich des Fremdheitsdiskurses und positioniert sich auf eigenwillige Art. In ihrer diskursiven Strategie werden uns außerdem vorhandene diskursive Strategien der Aufnahmegesellschaft, wo Fremdheit mit Angst und Konflikt gleichgesetzt ist, evident. Selda trug einmal auf Wunsch ihres Vaters ein Kopftuch, als sie in ihrem Geburtsdorf ihren Film drehte. Diese Anpassung trug wesentlich zu der herzlichen Aufnahme durch die Dorfbewohner bei. Mit Hilfe dieser Erfahrung und den Menschen mit einfachen Identitäten, werden die mehrfachen Identitäten, Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten nicht als Bedrohung oder Konflikt, sondern als ganz selbstverständlich und als Chance im Leben solcher Subjekte dargestellt. Sie betont auch die innere Sicherheit, die sie gewonnen habe.

N: Was denkst du über dein Aufwachsen mit zwei Kulturen?

S: Ich finde es sehr positiv, dass ich mit zwei Kulturen aufgewachsen bin. Ich wäre zum Beispiel nicht offener gewesen für ein drittes Land, wenn ich nicht mit zwei Ländern konfrontiert gewesen wäre. Wenn man solche Chancen bekommt und durch Menschen und Umwelt etwas unterstützt wird, wird man offener und interessiert sich für andere Menschen und Kulturen. (...) So könnte in der Welt, banal gesagt, Frieden herrschen. Sobald es etwas Fremdheit gibt, gibt es auch Abgrenzung und Konflikte. Wenn einem etwas nicht mehr fremd ist, ist man zu Anderen zärtlicher, hat Verständnis für den so genannten ‚Fremden‘. Je mehr man als Kind mit verschiedenen Sachen konfrontiert ist, desto schneller ist man in der Lage, Abgrenzungen nicht mehr zu machen, weil man es nicht als bedrohlich empfindet. ... Ich glaube, dass ich mich nicht mehr von Unnahbarkeit abschrecken lasse und zu den Anderen als erstes hinzu gehe und Interesse zeige. Ich habe dadurch ein positives Lebensgefühl entwickelt und gebe es persönlich irgendwie weiter. Es klappt gut. Ich möchte dieses Gefühl anderen auch durch meine Filme weitergeben.

(...)

Wenn die Menschen eindimensional denken und leben, ist es für mich kein Problem. Aber anderen haben Probleme, weil sie mich nicht verstehen können. ...ich denke, dass sich so eine Art Anpassungsfähigkeit mit Sicherheit entwickelt, wenn man mit zwei Kulturen aufgewachsen ist. Ich kann mich nicht anders fühlen oder Konflikt empfinden, wenn ich mich anders geben soll. Genauer gesagt, ist es für mich nicht etwas anders. Ich bleibe immer die gleiche Selda. Als ich beispielsweise einmal beim Filmdrehen in meinem Geburtsdorf Kopftuch tragen musste, war ich immer die gleiche Selda. Man kann äußerlich in andere Rollen hineinschlüpfen. Man ändert sich aber nicht innerlich, wenn man beispielsweise von einem Ort zu anderen zieht, man nimmt sich selbst mit. Also verliere ich dadurch meine Sicherheit nicht, was ich für mich selber gefunden habe.

N: Gab es denn Konflikte auf Grund verschiedener Rollenerwartungen in deiner Kindheit?

S: Ich konnte am Anfang alles machen, weil ich keinen großen Konflikt mit meinen Eltern hatte. Als ich in der Grundschule mit der deutschen Kultur konfrontiert war, dachte ich, ich habe Glück, weil ich immer Neugier von anderen MitschülerInnen empfunden habe. Ich hatte viele FreundInnen. Auf den Geburtstagsfeiern oder so haben die anderen Eltern immer darauf aufgepasst oder mich gefragt, was ich nicht essen darf. Sogar ist einmal bei einer Filmaufnahme einer mit mir raus gegangen, um mir zum Mittagessen etwas anders zu holen, d.h. ich wurde immer gefragt und konnte immer sagen, was ich will. Ich habe das schon so empfunden, dass auf meine Andersartigkeit positiv reagiert wurde. Wie soll ich sagen, sie haben sich auch an meine anderen Dinge angepasst. Ich finde es sehr wichtig, dass man als Kind so was erlebt.

12.1.8 Von meiner Umwelt möchte ich immer Universalität reflektiert kriegen

Seldas Wunsch für die Zukunft ist, dass die Mehrfachverbundenheiten und das Leben in Pluralität endlich eine Selbstverständlichkeit in der deutschen Gesellschaft erhält. Sie hofft, dass Menschen wie sie dadurch nicht mehr mit der Grenzziehung und Abgrenzung sowie mit Benachteiligungen konfrontiert werden und sich damit auseinandersetzen. Hier betont sie, dass sie das Ganze längst mit einer Selbstverständlichkeit erlebt, anders als die Gesellschaft selbst. Sie hebt die vorhandene Bedeutung der multikulturellen Gesellschaft mit ihren Grenzen zwischen den Kulturen auf, weil die für sie längst eine grenzüberschreitende und vermischte Bedeutung in ihrer Alltagspraxis besetzt. Diese Idee unterstreicht ihre Wortwahl „Universalität“ der Pluralität und Vermischung in den Alltagswelten, die sie sich als gesellschaftliche Normalität reflektiert bekommen wünscht. Sie identifiziert sich mit der Mehrheit des Künstlerkreises, der universal orientiert ist. Sie fühlt sich darin besser anerkannt. Sie differenziert diese Gruppe von dem Rest der

Gesellschaft, der sich Grenzziehung und Entwertung zur Aufgabe gemacht hat und keinen großen Willen zur Anerkennung der Vermischung zeigt.

N: Was verbindest du mit der Zukunft oder Zukunftschancen?

S: Das Wichtigste ist eigentlich das, was ich lebe, was ich immer als „evrensellik“ (übers.: Universalität-NS) bezeichne, auch immer reflektiert kriege von außen, dass ich nicht immer wieder auf diese wohl gemeint gegensätzliche Dinge sowohl angesprochen und als auch daran erinnert werde. Das ist nicht das Wichtigste und sollte auch kein Thema in der Auseinandersetzung und Konfrontation mit den andern Menschen sein. .. Und genau sehe ich es beruflich. Klar, dass ich genauso wie die anderen meine Filme machen kann, nicht ewig warten muss und nicht alles hängen bleibt, wo es egal ist, welches Publikum sie zu sehen kriegt, ob das türkisches, deutsches, französisches oder amerikanisches, was auch immer, und die jeder Mensch einfach sehen kann, was damit anfangen kann und will! (...) ich wünsche mir, dass meine Kinder in einer anderen Atmosphäre aufwachsen, wo die verschiedene Herkunft der Eltern eine Natürlichkeit bekommt. Mich stört das am meisten, wenn meine Herkunft nicht als Natürliches gesehen wird, dass man sofort das Gefühl von Unnatürlichkeit gezeigt gekriegt, wenn einfach zwei verschiedene Kulturen aufeinander getroffen sind, in welcher Form auch immer.. Das ist einfach eigenartig. (...) Das wäre natürlich Hoffnung für das Leben überhaupt hier. Dann kommen wir eben zum Thema multikulturelle Gesellschaft, dass alles nicht mehr voneinander so abgegrenzt ist, sondern eine Selbstverständlichkeit kriegt. Ich erlebe überraschender Weise den Künstlerkreis anders, die „Grenzen ziehen“ nicht zu ihrem Lebensinhalt gemacht haben. Ich fühle mich da aufgehoben, verstanden und akzeptiert, natürlich nicht von allen. Aber Grundtenor und innere Einstellung ist zur ‚Universalität‘ und ‚Nicht-Ausgrenzung‘ ausgerichtet. Das ist ja vielleicht der Grund, warum ich dieses Medium gewählt habe.

12.2 Ozan: „Ich bin typisch Ozan!“

„Je erleuchteter wir werden, desto weniger kann uns irgendjemand gerecht werden. Je mehr wir lernen, desto mehr sollten wir uns mit dem Gedanken befreunden, einsam zu bleiben.“ (R. Bach).

12.2.1 Ich bin durch einen großen Zufall zu meiner jetzigen Situation gekommen

Um über seine aktuelle Lebenssituation zu berichten, erzählt Ozan von seinem vor kurzem erworbenen Abschluss seines Studiums, seiner Suche nach einer Promotionsstelle, seiner Zufriedenheit mit der eigenen wirtschaftlichen Situation, seinem Leben als Single, seiner Tätigkeit und seinem Wunsch nach beruflicher Weiterbildung und seiner Überlegung auszuwandern. Es sind Themen und Kontexte, die seine aktuelle soziokulturelle Alltagspraxis und seine Identifikationsbezugspunkte markieren können. Er ist mit seiner momentanen wirtschaftlichen Situation und seiner Tätigkeit in einer Wirtschaftsprüfungsgesellschaft zufrieden. Warum und wohin er auswandern möchte, wird durch seine Ausführungen nicht klar. Seinen beruflichen Werdegang sowie das Erreichen beruflicher Ziele stuft er als klare Priorität in seinem Leben ein. Nach dem Abschluss seines Studiums befindet er sich im Moment in einem Entscheidungsprozess, in dem weitere Lebensentwürfe „ungewiss“, offen und unabgeschlossen sind.

O: Meine aktuelle Lebenssituation? Ja, ich habe gerade mein Studium abgeschlossen. Und ich bin auf der Suche nach einer Promotionsstelle. Mir geht's eigentlich wirtschaftlich ganz gut. Also ich lebe alleine, und habe eine Tätigkeit als Diplom-Betriebswirt in einer Wirtschaftsprüfungsgesellschaft, was mir schon einigermaßen Spaß macht, wo ich mich auch weiter bilden möchte.

I: Hmm

O: Als Thema, was mich am meisten interessiert derzeit, also womit ich mich am meisten beschäftige, ist zwangsläufig mein beruflicher Werdegang, worin ich mich irgendwann hingestürzt habe. Studium, Studium beendet, nächstes Ziel Doktorarbeit, höchstes Ziel Steuerberaterprüfung. Zwangsläufig muss ich halt das machen. Das ist an erster Stelle irgendwie würde ich sagen, wenn man so arbeitsmäßig usw. das nimmt. Und ich überlege mir natürlich auch, ob ich weiterhin in Deutschland bleiben will oder auswandere woanders hin. Das ist einfach alles ungewiss.

Auf die Frage: „Was meinst du mit dem beruflichen Werdegangszwang?“, erzählt Ozan in dieser Erzählsequenz die Erfolgsgeschichte seiner sozialen Mobilität als Arbeiter- und Migrantenkind in der Hauptschulzeit. In diesem Kontext führt er Themenfelder wie seine Sozialisationsbedingungen und Interaktionserfahrungen an, die gleich nach seiner Migration seine Selbstkonstitution strukturiert haben. Zum Ersten wird es sichtbar, dass er als Mitglied einer marginalisierten Gesellschaftsgruppe keine Chance zur sozialen Mobilität hatte, weil sie strukturell benachteiligt waren. Zum Zweiten macht er deutlich, dass er in diesem biographischen Moment über die soziokulturellen Strukturen¹⁰³ in Deutschland nicht so viel wusste wie heute. Seine Noten waren dazu schlecht, weil er wahrscheinlich noch nicht mit der deutschen Sprache vertraut genug war. Zum Dritten hat Ozan im Schulalltag eigene Erfahrungen mit Diskriminierung gemacht.

Er hat seine Lehrer und Lehrerinnen nicht als unterstützend, motivierend erlebt. Er hat die Erfahrung gemacht, dass ihm durch die Lehrerschaft sein Platz als „Ausländer“ in der Gesellschaft zugewiesen wurde, z.B. mit der Aussage, dass er nicht mehr als die Hauptschule besuchen sollte bzw. könnte. So eine negative biographische Erfahrung hat er als aktives Subjekt bewältigt, indem er den ihm zugewiesenen Platz nicht akzeptiert hat. Nachdem er sich ernsthaft zum Lernen entschieden hatte, hat er seine ersten Erfolgserlebnisse gehabt und hat seine Handlungswirksamkeit gesehen, dass er etwas in seinem Leben verändern kann. Nach dem Bestehen der Aufnahmeprüfung zur Realschule hat er angefangen seine weiteren Lebensprojekte zu entwerfen. Er hat gedacht, dass er nicht so sein möchte wie seine Eltern. Dadurch hat die

¹⁰³ Das Schulsystem in der Türkei ist ganz anders als in Deutschland. Ozans Eltern wurden, wie viele andere Migranten, vor ihrer Rekrutierung über das Schulsystem hier gar nicht informiert. Es war für sie völlig in Ordnung, wenn ihre Kinder irgendeine Schule in Deutschland besuchen und aus ihrer Zukunft etwas machen konnten. An dieser Stelle möchte ich auf die aktuellen Debatten über die Schulreform in Deutschland hinweisen, die Re-Produktion der sozialen Ungleichheit durch das jetzige Schulsystem betonen.

Realschule in diesem biographischen Moment für ihn eine andere Bedeutung gewonnen: ein Weg aus der sozialen Ungleichheit im Kontext der Migration.

O: Also die Ausländer in der Hauptschule hatten keine solche Chancen. Zudem hatte ich überhaupt keine Ahnung, was eine ‚Realschule‘ [Deutsch i. Orig.] ist. Außerdem haben die damaligen deutschen Lehrer und Lehrerinnen Ausländer in meiner Hauptschule nicht so gut behandelt und noch dazu waren meine Noten nicht gut. Überleg mal, sie sagten mir, dass ich nicht mehr als die Hauptschule machen soll.“

N: Hmm

O: Ich bin durch einen Zufall auf die ‚Realschule‘ [Deutsch i. Orig.] aufmerksam geworden. Und ich habe in diesem Moment meine Chance genutzt. (...) Mein Name stand mit Fragezeichen auf einer Liste, in der die Namen anderer Schüler standen, welche auf die Realschule gehen können, weil ich trotz schlechter Noten kein dummes Kind war. Daraufhin hatte ich meinen Lehrer angesprochen, ob ich auch die Schule besuchen soll. Der Lehrer hat meine Frage mit: „Nein! Du kannst nicht hin, du kannst das nicht schaffen“, beantwortet. Diese Aussage hat mich noch mehr angespornt. Daraufhin habe ich intensiv angefangen zu lernen. Meine Noten haben sich verbessert und ich habe die ‚Aufnahmeprüfung‘ [Deutsch i. Orig.] geschafft. Nach diesem Erfolg habe ich mir in den Kopf gesetzt weiter zu machen und habe viele Projekte zu Hause verwirklicht. Ich habe in der Zeit überlegt, was ich alles machen möchte. Es ist mir doch aufgefallen, dass ich nicht weiter auf Baustellen arbeiten möchte. Also musste ich etwas ändern und musste daher die Schule weiter machen. Es war für mich sehr wichtig, in die ‚Realschule‘ [Deutsch i. Orig.] zu gehen. Meine Lehrer und Lehrerinnen haben weiterhin versucht, mich zu hindern, weil sie mir gesagt haben: „Sie werden dich zurück schicken, aus dir wird nichts.“ [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

Aus heutiger Sicht setzt Ozan sich mit den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen auseinander. Im Bedeutungsfeld seiner Bildungsmobilität spricht Ozan von rassistischen Diskriminierungspraktiken der Mehrheitsgesellschaft. Er weist darauf hin, dass die Aufnahmegesellschaft ihre Aufgaben nicht richtig gemacht hat, indem sie die Migranten und Migrantinnen über die gesellschaftlichen Strukturen nicht richtig informiert haben. Er bedient sich stigmatisierter sowie kriminalisierter Diskurse über transnationale Migranten und MigrantInnen nicht westlicher Herkunft, als er die Frage stellt, was aus ihm hätte werden können, wenn er seine damalige Chance nicht durch einen Zufall gehabt hätte. In diesem Kontext hat Ozan mit seinem „Werdegangszwang“ angefangen, weil er den ihm zugewiesenen Platz – ein zu niedrig qualifizierter Platz in der Reservearmee dieser Einwanderungsgesellschaft – nicht akzeptieren wollte.

O: Also ich bin durch einen großen ‚Zufall‘ [Deutsch i. Orig.] zu meiner jetzigen Situation gekommen. Genauso hätten viele ausländische Jugendliche das Gleiche erreichen könnten, wenn sie richtig informiert und beeinflusst worden wären. Es ist nur eine Frage der Chance. Ich weiß nicht, was aus mir wohl geworden wäre, wenn ich diese Chance nicht erwischt hätte. Ich wäre vielleicht heute ein arbeitsloser Junge ohne ‚Berufsausbildung‘ [Deutsch i. Orig.] oder vielleicht ein Verbrecher geworden. Dann hätten alle mir die Schuld gegeben. Aber es wäre nicht meine Schuld gewesen sondern ihre Schuld. Wenn sie ihre Aufgabe richtig gemacht hätten, mich darüber informiert hätten, wäre ich heute kein arbeitsloser Junge, sondern eine promovierende Person gewesen. Jetzt sage ich als gleiche Person diesen Personen, die in der gleichen Position sind, die mir damals gesagt haben: „Du kannst das nicht machen“, dass ich es so weit geschafft habe, dass ich bald mit der Promotion anfangen werde, dass ich bald Dr. Ozan werde. ... Da sieht man, wie weit es einer bringen kann, egal aus welcher Position. Damals hat die Sache mit dem ‚Werdegangszwang‘ [Deutsch i. Orig.] angefangen.“ [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

Ozan ist heute auf seinen gelingenden individuellen Bildungserfolg trotz schwieriger Sozialisationsbedingungen am meisten stolz. Denn es standen ihm kaum soziokulturelle sowie materielle Ressourcen in seinem Subjektivierungsprozess zur Verfügung. Er war damals über die soziokulturellen Strukturen in Deutschland nicht annähernd so weit informiert wie heute. Er hat durch einen Zufall seine Chance bekommen und konnte diese Chance soweit nutzen, weil er wusste, dass er nicht so viele Ressourcen hatte.

O: Ich bin heute am meisten darauf ‚stolz‘ [Deutsch i. Orig.], dass ich unter diesen Bedingungen, ohne Unterstützung der Familie, die mir bei schulischen Angelegenheiten nicht helfen konnten, weil sie darüber nichts wussten, Sachen erkannt und gemacht habe. Ich habe diese Chance richtig erkannt und genutzt. Es war mir schon klar, ich wusste genau, dass meine Chancen und Möglichkeiten nicht so gut aussehen, deshalb habe ich diese Chance gleich erkannt und genutzt.“ [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

Es wird hier deutlich, dass er damals keinen individuell erfahrenen „Kulturkonflikt“ wegen der vorhandenen kulturellen Differenzen erlebt. Er hat eher Schwierigkeiten durch Differenzen erlebt, die durch soziale Schichtprobleme, strukturelle Benachteiligung und Diskriminierung

gekennzeichnet sind. Anders formuliert, er hat die anfänglichen Momente seines Migrationprozesses, kulturelle Vermischungs-, Durchdringungs- und Grenzüberschreitungserfahrungen nicht als individuelle Bedrohung, Überforderung erlebt. Seine Schwierigkeiten ergaben sich eher durch Praktiken und Umgangsstrategien der Aufnahmegesellschaft mit Migrantenkindern. Ozans Erfolgsgeschichte macht noch mal deutlich, wie soziokulturelle und ökonomische Ressourcen sowie Chancen in einem Migrationsprozess von Bedeutung sein können. Darüber hinaus kann man sagen, dass Interaktionserfahrungen zwischen den AkteurInnen nicht nur hauptsächlich durch „kulturelle Differenzen“, sondern durch bestehende rassistisch-nationalistische Herrschaftsverhältnisse erheblich belastet sein können. Als Letztes wird auch klar, dass die Subjekte schließlich nicht als passive Opfer von struktureller Diskriminierung solchen Verhältnissen unterworfen sind, sondern dass sie sich damit auseinandersetzen, ihre selbst bestimmten Wege einzuschlagen, solide Lebensentwürfe gestalten und verschiedene Umgangsstrategien entwickeln können.

Die Erfahrungen, die Ozan während seines Bildungsweges gemacht hat, erlebte er immer als eine Herausforderung, aber nicht als Überforderung. Somit wird es klar, dass er jetzt die Steuerberaterprüfung oder das Promotionsstudium als nächste große Herausforderung einstuft. Ozan betont seinen Glauben, dass er dieses Ziel auch mit Erfolg realisieren werde. Ozan thematisiert gleichzeitig die gesellschaftliche Befriedigungserfahrung seiner Bildungsmobilität, die ihn auch irgendwie zwingt weiter zu machen. Er kann mit seinem erworbenen Wissen seinem sozialen Umfeld helfen, wodurch er sich wahrscheinlich gesellschaftlich wirksam, anerkannt und bestätigt fühlt. Er plant neue Weiterbildungswege, weil er sich nicht mehr durch seine neuen intellektuellen Entwicklungen und die daraus folgenden neue Positionierungen mit der Tätigkeit in der jetzigen Steuerkanzlei identifizieren kann.

Ozan akzeptiert steht den kapitalistisch geprägten Kulturpraktiken in seinem Berufsleben und ist ihnen gegenüber gleichzeitig skeptisch. Er stellt sich z.B. in widersprüchlicher Weise vor, dass ihm eine Tätigkeit als Dozent in der Fachhochschule vielleicht besser gefallen könnte. Unterrichten wäre jetzt das Einzige, das ihm in seinem Beruf gut gefällt. Er differenziert sich von einigen „TheoretikerInnen“, die bereits in der Fachschule unterrichten und keine praktischen Erfahrungen haben wie er selbst. Ozan schreibt sich durch diese Differenzierung im Gegensatz zu den „TheoretikerInnen“ besondere Kompetenzen zu. So macht er den Eindruck, dass er sich nicht nur als ein autonomes und emanzipiertes Subjekt sieht, welches seine Pläne innerhalb seiner strukturellen Bedingungen selber entwirft und an die Wirksamkeit seines Handelns glaubt, sondern auch, dass er sich in seinem Berufskontext behaupten kann.

O: Ich lerne gerne weiter, weil ich ab der Realschule [Deutsch i. Orig.] durch den Lernerfolg zunehmend Befriedigungserfahrungen gemacht habe. Jedes neue ‚Lernen‘ [Deutsch i. Orig.] hat eine andere ‚Herausforderung‘ [Deutsch i. Orig.] mit sich gebracht. Die ‚Steuerberater‘ [Deutsch i. Orig.]prüfung ist die nächste und größte ‚Herausforderung‘ [Deutsch i. Orig.]. Jetzt habe ich diesen ‚Zwang‘ [Deutsch i. Orig.]. Ich bin mir sicher, dass ich dieses Ziel ebenfalls erreichen werde. Ich sage mir selbst: „Wenn du schon auf diesem Level bist, sollst Du deine ‚Doktorarbeit‘ [Deutsch i. Orig.] auch machen, weil du als Dozent tätig werden kannst und diese Tätigkeit dir gefallen würde“ [Deutsch i. Orig.]. Darüber hinaus ist bei mir ein ‚gesellschaftlicher Zwang‘ [Deutsch i. Orig.] entstanden. Durch meine Familie und Umfeld erfahre ich auch eine Befriedigung. Momentan gefällt mir an meinem Beruf aber nur das Unterrichten. Die Verwaltung des Geldes und die Beschäftigung mit Steuersachen von Kapitalisten gefällt mir überhaupt nicht mehr. Es ist aber gut, wenn ich die „Steuerberater-“ [Deutsch i. Orig.] prüfung machen werde, weil ich so die Gesetze besser verstehen kann und ich in unserer Fachhochschule so besser unterrichten kann, wenn ich mich mit der Praxis gut auskenne. Ich kann als Freiberufler mit meiner jetzigen Tätigkeit an der Universität bereits besser verstehen, wovon ich spreche, weil ich im Gegensatz zu einigen Theoretikern aus der Praxis komme.“ [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

Allein in Ozans beruflichem Werdegang wird eine Prozesshaftigkeit der soziokulturellen Alltagspraktiken, Identifikationsmomente ebenso wie Subjektpositionierungen deutlich. Auch werden beispielsweise in dieser Erzählsequenz die behaupteten Verunsicherungen,

Fragmentierungen und Unabgeschlossenheiten der biographischen Lebensentwürfe in der Postmoderne deutlicher. Die Bedeutungssetzungen des Subjekts und Identifikationsmomente können sich ständig durch neuere biographische Erfahrungen und Auseinandersetzungen in einem enttraditionalisierten, sich schnell wandelnden globalisierten spätmodernen Gesellschaftskontext wandeln. Ozan zeigt seine Bereitschaft zu einem unsicheren Lebensweg durch Berücksichtigung neuer Optionen für seinen eventuellen biographischen Werdegang. Ich bekomme den Eindruck, dass er mit solchen Erfahrungen gut umgehen kann, denn er möchte neue Chancen zur Selbstentfaltung und Sinngebung für sich suchen. Dabei spielen seine neuen Erfahrungen und Identifikationsmomente eine große Rolle. Er kann sich zunehmend mit philosophischen und humanistischen Gedanken identifizieren, die in seiner vorherigen Lebensphasen keine Bedeutung hatten. Ich denke, dass Ozan aufgrund seiner jetzigen inneren und äußeren Bedürfnisse und vor dem Hintergrund seiner widersprüchlichen Wirklichkeiten versucht, sich auszubalancieren und etwas auszuhandeln. Seine weiteren beruflichen Bestrebungen wiederum sieht er wie einen pragmatischen Kompromiss zur Erreichung neuer Ziele. Er kann dadurch ein Literatur- oder Philosophiestudium finanzieren. Seine jetzige Tätigkeit sei ein „Mittel zum Zweck“.

In diesem Kontext wird durch die Erwähnung des Romans „Der Alchemist“ deutlich, dass die heutigen Subjekte im Zuge der Globalisierung in Zusammenmischung von imaginierten Vorstellungen aus globalen Einflüssen und lokalen soziokulturellen Gegebenheiten ihre neuen kulturellen Selbstverständnisse und kulturellen Alltagspraxen zu synthetisieren versuchen. Dieses wird in der Literatur Glokalisierung genannt. Daher kann Globalisierung nicht als eine kulturelle Homogenisierung gedacht werden, sondern eher als Pluralisierung. Es entstehen in wechselseitigen Dynamiken viele neue kulturelle Variationen, Vielfalt, Heterogenität des kulturellen Selbst im Widerspiel der Differenz. So kann von kultureller Hybridisierung und Transkulturalisierung gesprochen werden (Hall, Welsch).

O: Jetzt bin ich nicht mehr ‚glücklich‘ [Deutsch i. Orig.] mit dem, was ich studiert habe. Ich hätte gerne eher ‚Philosophie‘ oder ‚Literatur‘ [Deutsch i. Orig.] studiert. Ich habe es gemerkt, dass dieser Beruf mich nicht dahin bringen würde, wo ich in meinem Leben hin möchte. Als ich ein Kind war, hatte ich meine jetzigen philosophischen, humanistischen Gedanken nicht gehabt. Jetzt denke ich, dass mein Beruf Mittel zum Zweck geworden ist, weil ich mit dem Beruf mein Leben und mein Studium der Philosophie oder Literatur finanzieren kann. Durch das Philosophie- oder ‚Literaturstudium‘ [Deutsch i. Orig.] kann ich vielleicht herausfinden, was ich in meinem Leben erreichen möchte. Durch meine jetzige Berufstätigkeit verdiene ich nur das notwendige Geld, mit dem ich andere Sachen machen kann, wie im Roman ‚Alchemist‘ [Deutsch i. Orig.].“ [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

12.2.2 Wie ein geographischer Ort den Wein beeinflusst, beeinflusst der auch Menschen

Auf meine Frage, wodurch und wie Ozan anders geworden sei, dass er als Migrantenjugendlicher seine Chance besser nutzen konnte als andere Hauptschulschüler, führt Ozan erst den geographischen Ort an, wo er seine Kindheit in der Türkei vor seiner Migration verbracht hat, der eine bedeutende biographische Rolle hat. Seine Kindheitserfahrungen, Erinnerungen und Wissen aus diesem Ort zusätzlich zu seinen Erfahrungen im Migrationskontext machten ihn anders. Dieser Ort fungiert für Ozan als eine Art von persönlicher Ressource in der Auseinandersetzung mit kulturellen Durchmischungserfahrungen in seinem transnationalen Migrationsprozess.

Den geographischen Herkunftsort identifiziert Ozan in Abgrenzung von anderen geographischen Orten in der Türkei als einen Ort, wo die Familien, Erziehungsstile bzw. Menschen im positiven Sinne anders sind als fundamentalistische und konservative Menschen. In diesem Kontext spielen für ihn die religiösen und soziokulturellen Praktiken als wichtige Sozialisationsinstanzen eine große Rolle. Vor diesem Hintergrund hebt Ozan das praktizierte Alevitentum seines Herkunftsortes, aber auch die damit verbundenen Werte wie Humanismus, Freundlichkeit, Solidarität usw. hervor, durch die er geprägt wurde und durch die er heute andere

Werteorientierungen und Positionierungen hat. In diesem Kontext geht Ozan nicht mit dem religiösen Konservatismus konform, der andere Sichtweisen nicht tolerieren kann. Hier macht er damit die Verschiedenheit der soziokulturellen Positionen, Situiertheiten, das Wissen und die Erfahrungshintergründe der transnationalen MigrantInnen türkischer Herkunft sichtbar. Sein Sichtbarkeitsversuch kann dadurch die homogenisierenden Bilder über transnationale MigrantInnen aus der Türkei in öffentlichen Diskursen subversiv entgegen wirken.

O: Da ich in G. S. [nordanatolischer Kleinstadt i. d. Türkei] geboren bin, hat mich das anders gemacht. Dort ist es überall steinig, trocken. Der Winter, der Sommer und das Leben sind dort, wo die Menschen so weich und sensibel sind, hart. Diese Menschen dort zu sehen, bis zu meinem neunten Lebensjahr dort zu leben und diesen Ort nie vergessen zu haben, das hat mich halt ganz anders gemacht.

N: Hmm

O: Natürlich beeinflusst einen auch die Familie. Du lebst in einer bestimmten geographischen Region. Die Menschen sind anders und menschlicher. Beispielsweise sind die Wertorientierungen, Einstellungen und die Erziehung in meinem Geburtsort und in Y. (konservative, fundamentalistische Kleinstadt in Mittelanatolien) natürlich nicht gleich. In meinem Herkunftsort werden eher Humanismus, Solidarität, Teilen, Freundlichkeit und Alevitentum vermittelt. Also Unterschiede entstehen auch durch solche religiösen Aktivitäten und Einflüsse. . Wo anders werden Menschen mit Einstellungen wie „der andere ist schlecht, wenn er anders denkt als du! Schlag ihn! Bring ihn um!“ etc. sozialisiert. Kinder werden immer mit der Angst vor Gott sozialisiert. Durch Angst vor Gott lernen Kinder Gewalt kennen. Diese anders sozialisierenden Menschen haben andere Ziele.“ [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

Ozan identifiziert sich in dieser Erzählsequenz mit Menschen, die ähnliche Werte haben und sich eher sozialpolitisch engagieren. Er verdeutlicht seine Behauptung mit Beispielen von seinen Erfahrungen nach der Erdbebenkatastrophe im Jahr 1999 in der Türkei. Ozan war in der Zeit auf einem seiner häufigen Türkeibesuche und hat gleich nach der Katastrophe den Betroffenen vor Ort geholfen. Die gemeinten „Anderen“ sind hier sowohl Anhänger einer türkisch-nationalistischen politischen Partei (MHP) als auch neoliberal positionierte Menschen in der Türkei.

O: So ähnlich sozialisierte Menschen wie wir (Interviewerin gemeint) haben natürlich andere Ziele. Hast du je in deinem Leben gesehen, dass sich solche Menschen für irgendeine soziale Aktivität engagieren... Ebenfalls haben bei der großen Erdbebenkatastrophe 1999 (in der Türkei) autonome Menschen und hippie-ähnliche Jugendliche viel mehr geholfen und haben sich mehr engagiert, als die Anhänger der MHP (rechtsradikal-nationalistische Partei in der Türkei) oder die Kravattentypen, die irgendwo arbeiten. Diese Menschen interessieren solche humanitären Dinge nicht sehr.“ [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

In dieser Erzählsequenz setzt sich Ozan mit den kulturellen Praktiken der Menschen des geographischen Ortes Deutschland, mit den „reichen“ Deutschen, auseinander. Er differenziert sich auch von diesen Menschen. Ozan betont erneut die grenzüberschreitenden, globalen Ähnlichkeiten der soziokulturellen Praktiken bestimmter Gruppen, die neoliberal positioniert sind und die zu einer Wohlstandsklasse gehören. Ozans Bewusstsein ist durch seine Klassenzugehörigkeit als „Arbeiterkind“ von einer unterprivilegierten Gesellschaftsgruppe in einem transnationalen Migrationprozess konstituiert. Dieses Bewusstsein schafft ihm einen bestimmten Blickwinkel in die gesellschaftlichen Zusammenhänge. Dadurch entwickelte er Empathie für die marginalisierten Gesellschaftsgruppen. Er kann ihre schlechte Situation nachvollziehen und sich für sie engagieren. Somit ist er anders geworden. Wie aus dieser Erzählsequenzen zu erkennen ist, spielt für seine Identifizierung mit bestimmten Menschengruppen aus verschiedenen Länderkontexten die nationale Herkunft keine entscheidende Rolle, sondern die gemeinsame Klassenzugehörigkeit.

O: Hier (in Deutschland) engagieren sich Kinder aus reichen Familien, die in Grünwald aufwachsen, die einen überdurchschnittlich hohen Lebensstandard und soziale Sicherheit haben, zu wenig für soziale Angelegenheiten, wie zum Beispiel das Arbeiten in einem ‚Asylbewerberheim‘ [Deutsch i. Orig.] etc. Eigentlich interessiert sie das Dasein Anderer, die Situation von Anderen überhaupt nicht. ‚Aber uns interessiert das‘ [Deutsch i. Orig.], weil wir die gleichen Dinge erlebt haben, weil wir von dort kommen, weil wir uns mit solchen Situationen auskennen. ‚Und es ist unsere Aufgabe, mehr zu teilen, anderen zu helfen als nur an sich zu denken.‘ [Deutsch i. Orig.] Diese Unterschiede haben mich anders gemacht. [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

Seine biographischen Erfahrungen, sowohl die der Vergangenheit als auch die der Gegenwart, das Leben an zwei verschiedenen Orten, sich in zwei verschiedenen Kontexten zu befinden, haben ihn seiner Meinung nach zu einem widerständigen Kampf geführt. Auch ist er dadurch ein ehrgeiziger Mensch geworden. Als Kind hat er schon ganz früh seine Verantwortung für die Arbeitseinteilung wahrgenommen. Dadurch hat er ganz früh, im Gegensatz zu anderen Kinder heute in Deutschland, die eine lange Kindheit erleben dürfen, gewusst, was das Leben als Erwachsener bedeutet. Solche Erfahrungen prägen seiner Meinung nach den Menschen, machen ihn anders.

O: Solche Erfahrungen haben einen zum Kämpfen gezwungen. So wurde man ehrgeiziger, weil man das „Leben“ erkannt hat. So ein Mensch wurde schon früh im Leben mit bestimmten Verantwortungen konfrontiert. Beispielsweise waren sich Kinder bei uns schon mit 6-8 Jahre darüber bewusst, dass 'jedes ein Teil vom Ganzen ist, dass es mitarbeiten, etwas mitleisten soll, es wird so eher' [Deutsch i. Orig.] früher ‚erwachsen‘ [Deutsch i. Orig.]. Wir hatten keine Chance Kind zu sein. Solche Dinge machen Menschen schon anders. Wie ein geographischer Ort den Wein beeinflusst, beeinflusst der auch Menschen. [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

12.2.3 Ich suche nach einem anderen, tieferen Lebenssinn und -ziel

Auf meine Frage: „Wie zufrieden bist du mit deiner momentanen Lebenssituation?“, antwortet Ozan, dass er sich wegen der negativen gesellschaftlichen Entwicklungen, wie zunehmende Einsamkeits- und Individualisierungstendenzen durch die Einflüsse kapitalistischer Systeme und Wohlstand, tendenziell unzufriedener fühlt. Ozan ist in einem kapitalistischen, spätmodernen Gesellschaftskontext eingebettet und macht seine Erfahrungen dort. Er setzt sich mit gesellschaftlichen Tendenzen oder Fragen auseinander. Die von Ozan angesprochene Vereinsamung durch die zunehmenden Individualisierungstendenzen ist mit vielen Unsicherheits-, Ambivalenz- und Pluralisierungserfahrungen in spätmodernen Gesellschaftskontext verbunden, die die Subjekte zu einer dauerhaften „selbstreflexiven“ Identitätsarbeit zwingen können.

Ozan differenziert sich hier von „anderen“ Menschen, die gar nicht nach einem tieferem Lebenssinn suchen, so wie von denen, die nach „normalen“ Lebensvorstellungen zufriedener leben als er. Er weist schon gleich darauf hin, dass ihm in seinem Leben eigentlich nichts fehlt und dass alles gut klappt und er damit zufrieden sein könnte. Es mache ihn aber manchmal ‚nervös‘, dass ein tieferer Lebenssinn und ein tieferes Lebensziel nicht einfach zu finden ist. Dass Ozan sich unmittelbar nach seinem Studienabschluss intensiv diese Fragen stellt, und dass er sich gegenwärtig unzufrieden fühlt, hängt meiner Meinung nach sehr stark mit seiner jetzigen Übergangsphase zusammen.

O: Manchmal habe ich das Gefühl, dass ich sehr zufrieden damit sein kann. Manchmal kommt diese Phase, wo ich anfangs, mich zu suchen und dann gefällt mir gar nichts mehr. Dann bin ich mit gar nichts, mit diesem Wohlstand in Deutschland, mit den kapitalistischen Systemen zufrieden, weil sie uns zu mehr Einsamkeit führen. Wir haben die neue Tendenz, dass wir immer einsamer werden. (...) Dieses Gefühl des Alleinseins wächst immer mehr. Das hat irgendwie wirtschaftspolitische Aspekte, denke ich mal. Wir sind nicht mehr auf andere Leuten angewiesen. Das stört mich am meisten. ... Ja, damit beschäftige ich mich eigentlich am meisten, also ich kann nicht sagen, dass ich glücklich bin, ich kann nicht sagen, ich bin unglücklich. Aber zur Zeit habe ich eher das Gefühl, dass ich eher unglücklich bin.

I: Hmm

O: Damit ich sagen kann, dass ich glücklich bin, muss ich erst einige Sachen erreicht haben. Ich weiß aber gar nicht, was ich erreichen soll ((ironisch lachend))! Aber man kann auch nicht jetzt direkt sagen, dass ich sehr unglücklich bin, und dass alles schief läuft. Wenn man es von außen betrachtet, läuft alles bei mir eigentlich wunderbar, weil alles ja da ist. Aber trotzdem fehlt mir irgendetwas. Manchmal glaube ich zu wissen, was mir fehlt, manchmal doch nicht. Das Problem ist ... Ich habe irgendwie für mich festgestellt, dass mein Leben einen anderen Sinn haben muss und. ... ich will nicht einfach blöd vor mich hin leben, Geld verdienen, Karriere machen und sterben, das ist nichts für mich. Ich weiß, dass ein anderer Sinn, ein anderer Zweck da ist. Aber ich finde diesen Zweck nicht. Das ist schlimm und macht mich ein bisschen nervös. Es gibt andere Menschen, die einfach vor sich hin leben, die denken gar nicht darüber nach, die heiraten und machen Kinder usw. Das ist für sie ganz normal. Aber ich akzeptiere das nicht. Es ist gar nicht normal für mich.“

Die Frage, wann und wie er merke, dass ihm etwas fehle oder dass er unzufrieden sei, kann Ozan nicht eindeutig beantworten. Er geht davon aus, wenn er glücklich wäre, würde er gar nicht mehr weiter kämpfen. In dieser Erzählsequenz bezeichnet Ozan seine Suche selbst als eine philosophisch orientierte Suche und Fragestellungen, die für ein ‚gewöhnliches Interview‘ (kurze Fragen und kurze Antworten) fehl am Platz wäre, einem Anderen außer ihm etwas „diffus“ oder „kompliziert“ erscheinen könnte. Er möchte auch hier noch mal seine Differenz zu „anderen normalen“ Menschen als ein selbstreflexives Subjekt betonen. Er sucht dabei aber in dieser Erzählsituation unter Druck eines kohärenten Subjektverständnisses, wie es im Alltag immer von uns erwartet wird, nach einer narrativ stimmigen und kohärenten Selbsterzählung.

O: Wenn ich ‚glücklich‘ [Deutsch i. Orig.] wäre, würde ich für nichts mehr kämpfen. Ich würde mich mit meiner Situation zufrieden geben. (...) Ich werde erst ‚glücklich‘ [Deutsch i. Orig.] sein, wenn ich mein Selbst finde. Je mehr man das erkennt, desto schwieriger wird es glücklich zu sein.“ [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

N: Hmm

O: Ich bin eigentlich ein schlechter Interviewpartner

I: Wieso denkst du das?

O: Weil ich „Nicht“ eingefügt wie „ein normaler Interviewpartner“ so einfach klar und kurz antworte, weil ich einige Sachen erkannt habe, weil alles bei mir etwas kompliziert ist, weil es bei mir immer eine Suchbewegung, ein philosophisches Ding ist. Es gibt viele Fragen und keine Antworten. (...) Es sind meine komplexen Gedanken, die dir etwas diffus vorkommen können, obwohl sie für mich nicht so sind.“

In diesem Kontext benennt Ozan zum ersten Mal die Unterschiede im Freundschaftsverständnis zwischen „Türken“ und „Deutschen“. Er findet allgemein die Freundschaften mit Deutschen „oberflächlich“. Darüber hinaus bezeichnet er die deutsche Gesellschaft als eher „kalt“, wobei für Ozan diese Kälte mit den wirtschaftlichen Verhältnissen und dem Wohlstand zu tun hat, weil die Menschen dadurch nicht mehr aufeinander angewiesen sind. Dieser erwähnte unterschiedliche Umgang innerhalb von Freundschaft war trotzdem für ihn kein Hindernis, gute freundschaftliche Beziehungen mit „Deutschen“ aufzubauen. Er weist darauf hin, dass es doch Ausnahmen gebe, weil er deutsche Freunde hat, die nicht so sind.

Im gleichen Moment differenziert er sich aber auch von anderen „TürkInnen“. Denn er habe sich durch seine Bildung anders entwickelt als die anderen TürkInnen, die hier in Deutschland leben. Er verortet sich jenseits dieser Gruppe. Außerdem versucht er sich aus einer homogenen Gruppe „TürkInnen“ hervorzuheben und sichtbar zu machen. Um sich zu differenzieren, und um seine jetzige Position klarer zu machen, bedient Ozan sich hier der national-ethnisch-kulturellen Differenzzuschreibungen von herrschenden Diskursen über die türkischen Migranten in Deutschland. Das homogene Bild von „TürkInnen“ bezeichnet die Menschen, die nicht ausgebildet sind, die nicht so viel lesen, die „zurückentwickelt“ sind - siehe Postkoloniale Kritik: Wechselseitige Wirkung der kolonialen Bilder bei Selbstverständnissen.

Er macht sich durch die Hervorhebung solcher „Differenzen“ zu keiner der beiden Gruppen zugehörig. Er verortet sich in einer Entortung. So wird deutlich, dass seine Zugehörigkeit zu den beiden von ihm erwähnten national-ethnisch-kulturellen Gruppen auf keinen Fall selbstverständlich ist. Ein Zugehörigkeitsgefühl muss immer wieder durch eine individuelle Suche gefunden bzw. hergestellt werden. Darüber hinaus macht Ozan mit der Aussage „ich würde in jeder Gesellschaft diese Frage stellen, wo gehöre ich hin“ deutlich, dass er die Suchbewegung nicht als national-ethnisch-kulturell determiniertes Zugehörigkeitsproblem sieht, sondern als notwendige individuelle Frage zur Selbstverortung jenseits natürlich angesehenen Zugehörigkeitsangeboten, die von jeder/m überall irgendwann gestellt werden kann.

Ozan bedient sich hier der „Individualisierungsthese“ in spätmodernen Gesellschaften, um seine Reflexion über die Suche nach seinem Verortungsplatz zu begründen. Vor diesem Hintergrund stellt er seine materiellen Ziele und kulturelle Alltagspraxis in Frage, weil er sich nicht

als ein von außen gesteuertes Subjekt fühlen möchte. Er möchte zu einem autonomen Subjekt werden, das sein Leben selbst steuert und sich nicht diesen Kräfteverhältnissen unterwirft. Er möchte gegen kapitalistische Zuschreibungen wie z.B. „wie man leben soll“ „ankämpfen“. Seine Artikulation kann hier als eine widerständige Positionierung kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse gegenüber gedeutet werden. Seine Suchbewegung kann gleichzeitig auch als ein produktives Moment gedeutet werden, wo Ozan eigene Wege finden und eine eigene Synthese in seinem Subjektivierungsprozess machen muss. Er muss daher in diesem Prozess über seine inneren und äußeren Verhältnisse stark reflektieren.

Ich identifiziere allerdings eine Bewältigungsstrategie im Umgang mit seinen Fragmentierungs- und Entraditionalisierungserfahrungen. Mit seiner Aussage bringt er zum Ausdruck, dass man nicht mehr die Zugehörigkeitsfrage stellen soll. Sondern man muss sich an seinem momentanen Ort die Frage stellen, was man eigentlich sucht. Die Zugehörigkeitsfrage ist für ihn nicht zu beantworten, weil er schon die Erfahrung gemacht hat, dass er unhinterfragt nirgendwo hin gehören kann oder gleichzeitig zu vielen Orten und Kontexten gehören kann. Es ist nicht möglich, eine einwertige, nicht ambivalente Antwort darauf zu bekommen. Vor diesem Hintergrund gewinnt eher die Frage „was sucht er“ an Bedeutung, um seine Zugehörigkeitserfahrungen zu bewältigen.

Ozan hat noch keinen konkreten Plan, was das Auswandern betrifft, aber er weiß, dass das Auswandern mit seinen Überlegungen zum Durchbrechen des Systems, in dem er sich befindet, zusammenhängt. Er meint aber, dass dieses System gut funktioniert und nicht leicht zu durchbrechen ist. Denn dieses will einen daran hindern wegzugehen, damit man für das System arbeitet und es aufrecht hält. Aus vielen Gründen kann er nicht einfach weggehen. In diesem Bedeutungskontext wird deutlich, dass Ozan sich in diesem von ihm kritisierten System dennoch verortet und die Vorteile des Systems gleichzeitig nutzt. Er fühlt sich schon durch seine familiären Bindungen, Geschwister, Freunde, seine sozialen Netzwerke, durch seine Karriere, schöne Erinnerungen und die attraktiven Angebote an dieses System gebunden. Er identifiziert sich mit seiner Familie und fühlt sich durch den besonderen Familienzusammenhalt bei „türkischen“ Familien an sie gebunden. In diesem Moment gewinnt die Familie, als ein Teil dieses Systems und als ein Identifikationsort, an Bedeutung. Gegenwärtig hilft Ozan, zusätzlich zur finanziellen Unterstützung auch durch sein Wissen seinen Eltern und Geschwistern. Sein Bewusstsein ist vor allem durch harte Arbeit und die harten Zeiten geprägt, die seine Eltern im Migrationprozess durchlebt haben. Es ist ihm auch bewusst, dass seine Eltern als Rentner und Migranten ohne Hilfe ihrer Kinder nicht überleben können.

Subjektiv sieht Ozan sein Problem darin, dass er nicht genug Mut für seine Freiheit hat. Ozan weiß nicht, ob ihm Sachen fehlen würden, wenn er alles aufgibt und irgendwo ein einfaches Leben führt. Identitätsarbeit ist eine ständige Anpassungsarbeit (Keupp 1999). Ozan besitzt ein „tragisches Bewußtsein“ (vgl. Gutiérrez Rodríguez 1999) für gesellschaftliche Antagonismen. Ozan versucht vor dem Hintergrund des „tragischen Bewußtseins“, seine inneren Wünsche, Bedürfnisse und äußerlichen Bedingungen, gesellschaftliche Zwänge in seinen Lebensentwürfen und Reflexionen für seine nächsten Schritte in Einklang zu bringen. Es ist ihm aber bewusst, dass er sich von den strukturellen Bedingungen, in denen er eingebettet ist, nicht einfach lösen kann oder will.

O: Warum und wann ich mich ‚suche‘ [Deutsch i. Orig.]:! Erstens befindet man sich in einer ganz anderen Gesellschaft. Beispielsweise unterscheidet sich das Freundschaftsverständnis zwischen Deutschen und Türken. Wenn man sich mit türkischen Freunden trifft, gibt man sich die Hand oder küsst sich gegenseitig auf die Wange. Aber das kann man mit Deutschen nicht machen. Oder man kann über persönliche Dinge nicht so schnell sprechen (...) Daher sind die Freundschaften mit Deutschen eher oberflächlich. Obwohl es schon Ausnahmen gibt und ich schon sehr gute deutsche Freunde habe. Es gibt trotzdem im Allgemeinen in dieser Gesellschaft keine Wärme. Daher kommt diese Gesellschaft einem irgendwie kalt vor.

N: Hmm

O: Eigentlich leben hier schon viele Türken. Aber sie sind auch etwas anders als man selbst, weil man sich durch viel Lesen oder Bildung anders entwickelt hat, während hier nur zu wenig Menschen sich so weiter entwickeln oder lesen. Dadurch kann man hier mit zu wenigen Leuten bestimmte Sachen teilen. Auf Grund der ‚Individualisierung‘ [Deutsch i. Orig.] machen Menschen immer öfter alles allein, sie werden immer ‚einsamer‘ [Deutsch i. Orig.]. Jede/r hat seine eigenen Gedanken und Ziele, irgendwann verliert man sich hier in seinen Zielen und man fühlt, dass man nicht hierher gehört. Und man versucht, sich in dieser Gesellschaft zu suchen und sich wieder zu finden, wie etwa: wo ist mein Platz in dieser Gesellschaft, ‚wo gehöre ich dazu?‘ [Deutsch i. Orig.] Also ich suche mich, was soll ich machen? Warum bin ich hier? Gehöre ich hier dazu?

N: Meinst du mit hier Deutschland?

O: Nein, das würde ich sogar auch in China fragen, wenn ich dort wäre. Denn ich würde in jeder Gesellschaft diese Fragen stellen, also wo gehöre ich hin? Vielleicht muss man diese Frage gar nicht stellen, sondern man soll sich nur an seinem momentanen Ort Gedanken machen, was man suchen soll. Ich stelle mir diese Frage, weil ich mich in dieser Gesellschaft verloren fühle, weil sich alles anders entwickelt, als ich es will, z.B. die Kriege usw. Hier sucht man zu wenig Kontakt zu den anderen Menschen und macht alles alleine und rennt hinter komischen Dingen her. ‚Du bist eigentlich verloren, du läufst nur einfach mit. Es gibt irgendwelche Kräfte, die über dich herrschen. Kapitalistische Marketingkräfte, die schreiben dir vor, wie du zu leben hast, was du zu wünschen hast usw. Das sind eigentlich gar nicht deine Wünsche usw. Das stört mich am meisten, und ich versuche mich damit wieder zu finden, indem ich dagegen ankämpfe. Wir werden immer von unserer Natur entfremdet. Ich habe das Gefühl, dass wir gar nicht mehr eigenständige Menschen sind, sondern viel zu viel gelenkt, gesteuert werden von allem‘ [Deutsch i. Orig.] [Türkisch i. Orig., Übers. durch Verf.]

12.2.4 Ich bin ja zugänglich und lege auch Wert auf Freundschaften

Aus dieser Erzählsequenz kann interpretiert werden, dass er sich in verschiedenen soziokulturellen Kontexten bewegt, in denen seine Interaktionen stattfinden. Seine „internationalen“ Freundschaften markieren heterogene Wissensbestände, geographische und politische Herkunft, Erfahrungshintergründe, die Ozan ganz selbstverständlich findet. Er verstehe sich mit den meisten Freunden ganz gut, weil er ja zugänglich sei und auch auf Freundschaften großen Wert lege. Somit betont er die für ihn wichtige Bedeutungsperspektive in seinen Beziehungen. Das heißt, dass seine guten international gemischten freundschaftlichen Beziehungen andere Qualitäten als deren national-ethnische Herkunft bestimmen.

N: Wie sehen deine momentanen Beziehungen, Kontakte, Freundschaften aus? Wie zufrieden bist du mit deinen Kontakten? Was kannst du darüber erzählen? Also z.B. wer sind sie? Landsleute, gemischt, deutsch?

O: Also ich habe verschiedene Freundschaften, also international und gemischt. Ich verstehe mich mit den meisten ganz gut, weil ich ja zugänglich bin und auch auf Freundschaften großen Wert lege. Daher habe ich ganz gute Freundschaften. Jetzt ...ich kenne natürlich nicht die Herkunftsländer von allen Freunden! (...) Wir sprechen über das Studium, Sport, Politik etc. Also du hast Freunde aus den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, in denen sich dein ganzes alltägliche Leben abspielt.

Ozan thematisiert die wichtige Rolle einer gleichen Sprache und Kultur bei den guten freundschaftlichen Beziehungen, da ähnliche soziokulturelle Erfahrungen und die gemeinsame Sprache das Verstehen und das sich Verständigen erleichtern. Das alles spielt für den Aufbau einer guten Freundschaft eine wichtige Rolle. Der von Ozan verwendete Kulturbegriff betont hier eher die ähnlichen Alltagserfahrungen in einem transnationalen Migrationsprozess, nicht aber unbedingt eine konstruktive „nationale Kultur“. Auch kann Ozan in solchen Beziehungen für sich eine soziale Bestätigung und Akzeptanz finden, weil sie für die Bewältigung schmerzhafter Erfahrungen, die durch Rassifizierung und Ethnisierung erlebt werden können, identitätsstabilisierende Räume anbieten können. Ozan relativiert seine Erfahrungen und Ideen mit seiner Wortwahl „vielleicht“. Dieser Erfahrungshintergrund schließt für ihn nicht aus, dass er auch gute deutsche Freunde hat.

Ozan bevorzugt die türkischsprachige Literatur, weil er die türkische Sprache poetischer als die deutsche Sprache findet. Menschen wie Ozan, die mit verschiedenen Sprachen und Kulturen aufwachsen, haben mehrere Sprach- und Kulturkompetenzen gleichzeitig. Wie hier in dieser Erzählsequenz, bestimmt Ozan für sich verschiedene Sprachen für unterschiedliche Zwecke, wie für sein eigenes kulturelles Selbst. Auch wird hier deutlich, dass er Literatur aus verschiedenen

Kultur- und Sprachräumen liest. Das kann vielfältige Elemente zu seinem Kultur- und Selbstverständnis beitragen. Dies kann meines Erachtens als erweiternde Handlungsräume des Subjekts bei der Alltagsbewältigung gesehen werden.

Auf meine Frage: „Was bedeutet für Dich Kultur?“, versucht Ozan sein Kulturverständnis über Differenzen zu definieren. Aufgrund seiner Erfahrungen thematisiert er unterschiedliche Alltagspraktiken und -verständnisse. Diese Differenzen weisen auf unterschiedliche Erfahrungshintergründe, auf unterschiedliche soziokulturelle Alltagspraxen oder individuelle Sinngebungen hin. Das Bedeutungsfeld Kultur zeichnet aber wahrscheinlich so manche konflikthafte Interaktionsituation mit den Dominanzkulturangehörigen nach. Obwohl Ozan viele transnationale Freundschaften hat, erwähnt er hier nur die deutschen Freunde, die hier als nicht verstehende Interaktionspartner auftauchen. Die Fragen „Wieso musst du das?“ implizieren vielleicht eine fehlende Akzeptanz und Empathiefähigkeit der Dominanzkultur für die anderen kulturellen Bedingungssetzungen und Praktiken. Diese Art von Auseinandersetzung macht den alltäglichen Kampf um kulturelle Bedeutungen sichtbar. In diesem Moment positioniert sich Ozan selbstethnisierend. Deutsch-türkisch Dichotomien als essentialistische Ethnizitäten werden strategisch gegen Assimilationsdruck oder Nicht-Anerkennung durch die Dominanzkultur ins Spiel gebracht, um die Differenzen zu betonen. Auf der anderen Seite betont er doch mit seiner Formulierung „Vielleicht sind andere Sachen für viele türkische Jugendlichen mehr vertrauter“ die individuell unterschiedliche Bedingungssetzungen. Dieses Bewusstsein impliziert ein Verständnis für individuell vielfältige und heterogene Interpretationen in der Alltagskultur einer Gruppe. Alle MigrantInnen sind kulturell nicht identisch. Sie bleiben nicht im Korsett ihrer ursprünglichen Kulturen, Ethnien, territorialen Grenzen und leben in einem unterschiedlichen Konglomerat soziokultureller Bezüge.

O: Obwohl ich meine deutschen „beste Freunde“ habe, kann ich aber trotzdem sagen, dass ich im Allgemeinen mit den TürkinInnen die innigsten Freundschaften [Türkisch i. Orig.] aufbaue. Vielleicht deshalb, weil die Gefühle ähnlich sind oder weil sie deine Gefühle verstehen können, oder man sich eigentlich besser ausdrücken kann. Manche Sachen, worüber ich in einer Freundschaft mit TürkinInnen spreche oder erzähle, kommen mir in einer Freundschaft mit Deutschen manchmal seltsam vor, weil meiner Meinung nach die deutsche Sprache es nicht erlaubt. (...) Die türkische Sprache interessiert mich mehr, weil es für mich eher eine poetische Sprache ist als Deutsch. Für mich gibt's keine Unterschiede außer der Sprache und der Kultur. Die machen den Unterschied aus. Kultur und Sprache, also dass jemand mich verstehen kann oder dass ich mich verständigen kann.

N: Was bedeutet für Dich Kultur?

O: Kultur bedeutet für mich eine Lebensart. Du hast deine Kultur oder deine gesellschaftliche Lebensart, dein Familienverständnis etc., die es bei Deutschen nicht gibt. Also können sie manche Dinge nicht begreifen, die du machst, wenn du z.B. die Notwendigkeit siehst, für deine Geschwister in der Türkei irgendwas zu tun. Das können sie vielleicht nicht immer begreifen und fragen: „wieso musst du das denn?“. Auch bei familiären Verhältnissen fragen sie, wieso das so ist. Deine Musik, dein Leiden, dein Essverhalten etc. ist anders. (...) Ob du willst oder nicht, du fühlst dich von dieser Art und Weise etwas wärmer/herzlicher ‚sicak‘¹⁰⁴ angezogen, weil es dir nun mal eine dir vertraute, nähere „yakin“¹⁰⁵ Kultur ist. Also wenn du in diese Kultur hinein geboren wirst und der Einfluss dieser Kultur wächst, kommt es dir etwas vertrauter, (näher) vor. Vielleicht sind andere Sachen für viele türkische Jugendliche vertrauter (näherer). Aber es ist für mich so.“ (Ozan 1033-1060)

12.2.5 Ich bin typisch Ozan

Durch seine Alltagspraxis in Deutschland hat Ozan neue Dinge gelernt und neue Gewohnheiten angenommen. Diese verbinden ihn mit Deutschland. Darüber hinaus verbinden ihn auch seine deutsche Staatsangehörigkeit, sein deutscher Pass und sein Beruf mit Deutschland. Das sind seine Identifikationsbezugspunkte in Deutschland. Das Bedeutungsfeld Türkei hat für ihn gleichwertige Identifikationspunkte. Da Ozan sich gerne und häufig in die Türkei aufhält, pflegt er aktuelle Beziehung zu der Türkei und hat ständigen Austausch mit den Menschen. Die modernen

¹⁰⁴ warm

¹⁰⁵ nahe liegende

Kommunikations- und Transportmittel erleichtern die Aufrechterhaltung seiner Beziehung zur Türkei. Ozan fühlt sich gleichzeitig mit beiden national-ethnisch-kulturellen Kontexten verbunden und kennt sich mit beiden aus. Es kann vermutet werden, dass er sich zwischen den beiden soziokulturellen Räumen handlungskompetent fühlt.

Er bringt eine hybride Mischung von seinen kulturell-ethnischen Teilidentitäten zum Ausdruck. Kultur und Identität sind für ihn keine festgesetzten, unveränderlichen Konstrukte, sondern sind grenzübergreifend, zwischen den Grenzen fließend, durchdringende Konstitutionsmomente. Kulturen und Identität entstehen für ihn durch Erfahrungen in pluralen Kontexten und sind dynamisch. Ozan steht nicht in einem Loyalitätskonflikt wegen seiner mehrfachen Verbundenheit, weil er im Zeitalter der transnationalen Migration bzw. im Zeitalter sozialräumlicher und kontextuellen Mehrfachverbundenheiten lebt. Beide Orte und Kontexte ergänzen sich scheinbar in Ozans Selbst und er möchte keinen davon vermissen.

N: Was verbindet dich mit Deutschland und mit der Türkei?

O: Meine Staatsbürgerschaft, mein Pass, mein Beruf .. dass ich einfach hier bin und dass ich die meiste Zeit von meinem Leben hier verbracht habe, dass ich hier ein bestimmtes System gelernt habe, dass ich mich an bestimmte Sachen und Systeme gewöhnt habe, dass ich mir hier einen bestimmten Lebensstandard geschaffen habe, all diese Dinge verbinden mich mit Deutschland. Ich gehöre schon auch ein bisschen hierher.

N: Hmm

*O: Die gleichen Dinge verbinden mich auch mit der Türkei. Beispielsweise Sonne, mein Geburtsort, Kultur, Berge, Landschaft, Buchhandlungen mit Cafes in Istanbul, die schönen Frauen, die Esskultur, Unterhaltung, Musik, Wetter, die Art und Weise, wie die Menschen miteinander sind usw., verbinden mich mit der Türkei. Zum Beispiel haben mich die Berge von meinem Geburtsort so geprägt, dass die Berge in Bayern für mich zu den Plätze gehören, die mir am meisten gefallen. Ich fühle mich in den bayerischen Bergen wie zu Hause... In der Türkei fühle ich eine andere Annehmlichkeit. Ich fühle mich aber nicht von neuen Lebensarten, Systemen und anderen Dingen der Türkei angezogen. Weil ich in der Türkei geboren worden bin, fühle ich mich der Türkei nah, mir etwas ‚näher stehend.‘
[Türkisch i. Orig.]“*

N: Hmm

*O: ... ‚im Grunde‘ [Türkisch i. Orig.] du hast nicht nur eine reine Kultur mehr. Hier entsteht auch eine neue kulturelle Identität, also eine andere kulturelle Hälfte. (...) weder von hier noch von dort kannst du dich vollständig trennen.‘
[Türkisch i. Orig.] Mir geht es immer so, wenn ich in der Türkei bin, vermisse ich meine deutsche Heimat. Wenn ich hier bin, vermisse ich immer die Türkei.*

In seiner Alltagspraxis macht Ozan eine individuelle Mischung aus verschiedenen kulturellen Elementen. Da meine Frage auf eine Sicht des dichotomischen Kulturverständnisses – türkisch versus deutsch – abzielt, antwortet er zuerst mit den Worten „beide Kulturen“. Aber gleich im nächsten Moment verlagert das symbolische Beispiel „McDonalds“ dieses Verständnis auf eine andere Ebene. Diese Ebene weist nämlich auf globale Kulturelemente hin, die bei seiner Alltagspraxis auch gleichzeitig präsent und erfahrbar sind. Das Wort „zusammenleben“ deutet auf fließende Grenzen zwischen den Kulturen hin. Außerdem weist das Wort „zwangsläufig“ auf die logische Entstehung der Transkulturalität im transnationalen Migrationsprozess hin. Im Gegensatz dazu steht der Multikulturalitätsdiskurs, in denen die Kulturen nebeneinander stehend und essentialistisch verstanden werden. Also Ozans Alltagskultur basiert auf seiner hybriden, transkulturellen und prozesshaften Alltagspraxis.

N: Wie erlebst die beiden kulturellen Einflüsse in deinem Alltag? Sind die beide zu vereinbaren?

O: Ich lebe beide Kulturen einfach zusammengemischt. Ich esse in der Früh Schafskäse und Tomaten, gehe zu McDonalds ((Pause durch Anruf)) (...) Natürlich kann ich beide Kulturen vereinbaren. Weil man zusammenlebt, mache ich das zwangsläufig.

Durch eine doppelte Ablehnung verortet Ozan sich kulturellethnisch in einer Entortung, das heißt in einem „dritten Raum“. Er ist anders. Er besitzt weder vollkommen die türkische Kultur noch die deutsche Kultur. Durch Prägungen von verschiedenen kulturell-ethnischen Verhältnissen und auch durch individuell selbst bestimmte Leistungen wurde seine Subjektivität formiert. Wie er heute ist, ist nicht mit der Ausgangslage völlig identisch. Sein neues kulturell-ethnisches Selbst besteht aus seiner individuellen Übersetzungen und auch aus prozesshaften Identifikationsmomenten und

Interaktionserfahrungen sowie Positionierungen. Er hat eine unverwechselbare, eigene Individualität und sie lautet: „Ich bin typisch Ozan, weil ich anders denke“. Ein homogenes und stabiles ethnisch-kulturelles Selbstkonzept wird von ihm abgelehnt. Es kann an ihm weder etwas typisch Deutsches noch etwas typisch Türkisches geben. Kulturelle Aneignungsprozesse seien prozesshaft und sind vor allem vom Individuum abhängig. Daher behaupte ich auch, dass auch die kulturellen Differenzen von nationalistischen und rassistischen Ideologien abgekoppelt gedacht werden müssen.

N: Hast du manchmal das Gefühl, dass doch manche „typisch“ türkische oder „typisch“ deutsche Sachen miteinander schwer vereinbar sind?

O: Ich weiß nicht, was „typisch“ türkische Sachen sind. Und ich bin halt ein bisschen anders. Ich war nie typisch türkisch oder nicht mehr. Ich habe die türkische Kultur, ob es die typische türkische Kultur ist, weiß ich nicht! Denn ich wurde von der Türkei, aber auch von vielen anderen Sachen geprägt, habe viele Bücher gelesen, habe verschiedene Menschen kennen gelernt, habe mich meiner Meinung nach die ganze Zeit ständig geändert, bin ja nicht auf einem Level stehen geblieben. Daher kann ich nicht sagen, ob das jetzt typisch türkisch genannt werden kann. Es gibt weder typisch Türkisches oder typisch Deutsches an mir ((betont, gehobene Stimme)) ... Wenn ich das (deutsche Verhaltensweise – NS) übernommen habe, sehe ich es auch nicht als typisch Deutsch. Also ich kann sagen, dass ich typisch Ozan bin, weil ich halt anders denke. Das hat mit meiner Individualität zu tun, nicht mit der Nationalität. Ich habe ja einfach meine Individualität und Menschlichkeit durch die Bücher und durch das Wissen, das ich mir angesammelt habe, was mir halt gepasst hat oder was mir nicht gepasst hat. Ich akzeptiere ja nicht die ganze türkische Kultur, obwohl viele Andere meinen können, dass ich die türkische Kultur habe. Für jeden Menschen in jeder Ecke, also sowohl in der Türkei wie auch in Deutschland, gibt es ja ein anderes Kulturverständnis. Und das ist jedem seine individuelle Sache.

12.2.6 Allgemein wird einem das Gefühl gegeben, man gehöre gar nicht dazu, weil du ein bisschen anders denkst

Bei seiner individuellen Synthetisierung verschiedener Kulturen oder bei seiner Suchbewegung zwischen Anpassungsversuchen und selbst bestimmter kultureller Aneignung hatte er schon Schwierigkeiten erlebt. Er musste sich mit Vorurteilen auseinandersetzen. Sogar seine deutsche Staatsangehörigkeit, trotz seines deutschen Passes, wird oft von anderen nicht anerkannt, weil er immer noch als Ausländer gesehen wird. In Ozans biographischer Erzählung können die rassistischen Ausgrenzungspraktiken in der Gesellschaft dekonstruiert werden. Obwohl für Ozan im Allgemeinen seine Erfahrungen vor dem Hintergrund kultureller Vermischung, kultureller Hybridisierung keine Überforderung, sondern eine persönliche Herausforderung, eine Bereicherung und eine Chance bedeuten, wurde es ihm durch die Ablehnung seiner kulturellen Synthese mit seiner „Andersheit“, seiner strittigen Zugehörigkeit schwer gemacht. Es wurde ihm immer das Gefühl gegeben, dass er nicht dazu gehört, weil er ein bisschen anderes denkt. Ozans Formulierung weist eher auf seine Wahrnehmung der Gemeinsamkeiten als die der Differenzen hin.

Das Bedeutungsfeld des Aufwachsens ist für Ozan auch von Konflikten seitens der Herkunftsfamilie gekennzeichnet. Seine Herkunftsfamilie hat seine transkulturell-hybride Synthese, seine Übersetzungen nicht akzeptiert. In diesem Kontext hat Ozan sich als Kontaktperson „dazwischen“ erlebt, und thematisiert seine „Borderland-Identität“ (Anzaldúa 1987) mit dem Begriff „Kontaktperson“. Er war von ethnisch-nationalen Kontexten doppelt herausgelöst. Er musste zwischen beiden ethnisch-kulturell-national Kontexten verhandeln und kommunizieren. Eine problemlose Kommunikation zwischen beiden Gruppen hat aus seiner Sicht nicht stattgefunden.

In dieser Erzählsequenz wird auch deutlich, dass seine Eltern ihn hauptsächlich in materiellem Sinne nicht unterstützen konnten. Darüber hinaus bestanden die Generationskonflikte darin, dass die verschiedenen Erfahrungshintergründe für die fehlende Unterstützung seiner türkischen Eltern im Unterschied zu deutschen Eltern, die soziokulturelle sowie materielle Ressourcen haben, zum Tragen kamen. Ozan hat soziale Marginalisierungserfahrungen durch Gleichaltrige gemacht. Er wollte immer dabei sein und dazu gehören. In diesem biographischen Moment empfand Ozan als

Teenager solche Erfahrungen eher belastend. Die Metapher „Kampf“ an beiden Fronten ist bezeichnend für seine Überlebensstrategie. Er hat also eine kulturell-ethnische Dazwischen-Position eingenommen, um diesen Kampf zu gewinnen und um zwischen den Räumen zu verhandeln. Weder durch Rückzug in die Selbstethnisierung noch durch Assimilierung in die rassistische Gesellschaft konnte er wahrscheinlich diesen Überlebenskampf überstehen. Der Preis des Verzichtes familiärer Ressourcen wäre die Folge gewesen. Denn seine Lebenssituation in der deutschen Gesellschaft war durch ambivalente, prekäre Zugehörigkeit gekennzeichnet. Er hat daher versucht, sich in seiner Entortung an einem „dritten Ort“ als „Kontaktperson im Dazwischen“ zu verorten. Diese Situation hat ihn psychisch sehr belastet. In seiner Suchbewegung, die mit möglicherweise vielen Schmerzen, Unsicherheiten verbunden war, , musste er lernen, sich ständig zu reflektieren und zu behaupten. In so einer Situation gibt es selbstverständliche Zugehörigkeiten, die als Identifikationsbezugspunkte ohne weiteres in Frage kommen können. Aus dieser Position heraus musste er produktiv seine eigenen kulturellen Übersetzungen machen.

N: Was denkst über dein Aufwachsen mit zwei Kulturen? Welche Erfahrungen hast du gemacht?

O: Man sucht halt. Manchmal vermisst man das eine oder das andere. Man versucht, sich einer neuen Kultur anzupassen. ... Aber es war schwierig, weil im Allgemeinen einem das Gefühl gegeben wird, dass man gar nicht dazu gehört. ... Das erlebst du hier oft, weil du ein bisschen anders denkst. Mir wurde dieses Gefühl gegeben. Du wächst oft mit Vorurteilen auf. Z.B. habe ich jetzt die deutsche Staatsbürgerschaft, aber keiner nimmt mir das ab. Auch wenn ich den deutschen Pass zeige, sehen sie mich auch als einen Ausländer, nicht als einen Deutschen. Also Aufwachsen mit zwei Kulturen kann schwierig werden. Es ist zwar schon sehr interessant. Ich möchte immer neue Kulturen kennen lernen. Ich würde z.B. sehr gerne mit einer Frau zusammen sein, die aus einer ganz anderen Kultur kommt. Das interessiert mich sehr, weil das eine Herausforderung ist. Aber andere sind mit mir oder mit uns so umgegangen, dass sie statt Interesse an unsere Kultur zu zeigen, sie sie verachtet haben. Es gibt Kulturen, die meinen, die anderen Kulturen sind einfach niedere Kulturen, die verachten sie eher. Da sind die dann die Schwierigkeiten beim Aufwachsen mit zwei Kulturen oder mit zwei Gesellschaften. Meiner Meinung nach ist es doch toll und ist es eine Bereicherung. Es war für mich eine Chance.

N: Hmm

O: Oder eine Seite akzeptiert die andere Kultur oder die Art und Weise, wie du etwas machst, nicht. Du warst immer irgendwie dazwischen, in der Mitte und bist diese Kontaktperson. Sie haben ja keinen richtigen Kontakt miteinander gehabt. Du musst immer irgendwelche Sachen, was du von zu Hause aufgebracht bekommst, den anderen irgendwie erläutern, klar machen oder Rechenschaft ablegen oder genau umgekehrt zu Hause machen.

N: Hmm

O: Deine Eltern kannten sich mit diesem System nicht aus. (...) Alle haben in der Schule Nikeschuhe, mehr Taschengeld, schönere Sachen zum Anziehen gehabt als ich. Sie haben dich dann nicht akzeptiert, wenn du diese Schuhe nicht hattest. Du bist als Kind nicht dabei, weil du das nie mitmachen kannst. Das störte mich einfach in dem Augenblick. Meine Eltern haben den Wert nicht verstanden, was ich mache, dass ich Unterstützung brauche, dass ich im Sportverein bin und gute Schuhe brauche usw., weil sie entweder die Mittel dafür nicht hatten oder aus einer anderen Gesellschaftsschicht kamen. Aber die deutschen Eltern unterstützen, finanzierten ihre Kinder und fanden toll, was das Kind macht. Ich war im Hochleistungssport erfolgreich, aber ich hatte kaum Zeit für mich, weil ich immer mithelfen musste. Da hatte ich solche Konflikte. Und da hatte ich überall einen Kampf. Ich hatte Schwierigkeiten mit meiner Familie und der Gesellschaft, zu der ich gehören wollte. Es hat mir immer wehgetan, weil es so war, obwohl ich sehr viele Freiheiten hatte. Ich denke jetzt an andere Menschen, die diese Freiheit nicht immer haben, weil die meisten Eltern strenger als meine Eltern sind.

Ozan konnte die oben erwähnten Belastungen als Subjekt aushalten und bewältigen, weil er die Gründe dafür verstanden hat. Er hat verstanden, dass sie als Familie in ihrem Migrationsprojekt als Marginalisierte zusammenhalten mussten um zu überleben. Er hat den Familienzusammenhalt als Ressource erfahren. Er hat durch seine neu erworbenen Kompetenzen, wie zum Beispiel die Sprachkompetenz, in seinem Umfeld positive Anerkennung gefunden. Seine Erfahrungen haben sein sozialpolitisches Bewusstsein geprägt. Darüber hinaus hatte er durch seine Freiheiten bei der Bewältigung der Entwicklungsbelastungen mehr Verhandlungsräume gehabt.

N: Also du hast es persönlich nicht ganz positiv erlebt?

O: Ja doch schon. Das Ganze hat mir die Verantwortung gezeigt. Wir waren arm und ich habe es verstanden. Auf der anderen Seite habe ich diesen Familienzusammenhang erlebt und bin mit so einem Charakter aufgewachsen. Ich bin, glaube ich, ein guter Mensch geworden, weil mein Vater da schon streng war. Er wollte immer, dass ich ein guter Mensch werde. Das finde ich schon gut. Das Ganze hat eine positive Auswirkung auf mich gehabt. Anders formuliert,

das hat mich so dafür motiviert, dass ich so geworden bin, wie ich jetzt bin. Das ist vielleicht einfach so eine Motivationssache.

Ozan artikuliert in der Auseinandersetzung mit der Ausländerfeindlichkeit eine Identitätspolitik, die ich diskursive Strategie im Umgang mit Rassismuspraktiken nenne. Von seinem Blickwinkel kritisiert Ozan die Definitionsmacht der Dominanzkultur, weil er sich selber nicht als Ausländer definiert. Er versucht, mit seiner diskursiven Strategie diese ausschließenden Identitätskonstrukte und damit verbundenen Machtverhältnisse unwirksam zu machen. Er positioniert sich durch Selbstinszenierung wie „Ich bin der Ozan“ und „ich habe meinen rechtlichen Status hier, ob ihr mich akzeptiert oder nicht, das interessiert mich gar nicht“, mit seinem transkulturellen und transnationalen Selbstverständnis jenseits von national-ethnischen Zugehörigkeitspraktiken. Er bringt zum Ausdruck, welche Dinge für ihn relevant sind. Es sind seine Bürgerrechte.

In der gleichen Erzählsequenz bringt Ozan deutlich zum Ausdruck, dass eine anerkennende Haltung für eine gelungene Interaktionserfahrung eine positive Rolle spielt. Wie bei der gesamten Darstellung wird hier deutlich, dass die transkulturelle Interaktionserfahrung für Ozan keine Bedrohung bedeutet. Ozan fühlt sich durch die Diskriminierung nicht beschädigt. Es bedeutet für ihn eher einen Verlust für die Diskriminierenden.

Nicht Ozan selbst verliert dabei etwas, sondern die Dominanzkultur, die sich völkisch-ethnisch homogen versteht und ein statisches ethnisch-kulturelles Selbstverständnis besitzt. Es entstehen eher Probleme bei der Dominanzkultur im Umgang mit kulturellen Differenzen. Obwohl Ozan selber Begegnungen mit anderen Kulturen als Chance und Bereicherung erlebt, hat er den gesellschaftlichen Umgang mit seiner Herkunftskultur in der Aufnahmegesellschaft als verachtend erlebt. Er wurde durch koloniale Tradition der europäischen Gesellschaft zum „Anderen“ bzw. „Barbaren mit niederer Kultur“ konstruiert und hierarchisiert. Für ihn persönlich ist seine grenzüberschreitende Erfahrungen eine Chance. Daher fragt er sich heute, was aus ihm geworden wäre, wenn er durch Migration nicht hierher gekommen wäre.

N: Wie gehst du mit dieser Ausländerfeindlichkeit heute um, von der du vorher erzählt hast?

O: Die sagen, ich bin Ausländer. Ich sage nicht, ich bin Ausländer. Ich bin im Inland. Die sagen, ich bin ein Gastarbeiter der dritten Generation. Ich bin kein Gastarbeiter der dritten Generation. Ich bin der Ozan, ich bin Diplom Betriebswirt und Gastarbeiter bin ich nicht, ich bin kein Gast. Die sagen, die schreiben mir vor, was ich bin. Ich gehe damit gar nicht um, ich weiß, was ich bin und das, was die sagen, interessiert mich nicht so. ... Ich habe meinen rechtlichen Status hier, ob man mich akzeptiert, oder nicht, das interessiert mich gar nicht. Es gibt Menschen, die mich akzeptieren und außerdem ist seine Aussage nicht wichtig. Aber es tut mir schon leid, weil es anderen (MigrantInnen - NS) damit schlecht geht.

N: Hmm

O: Wenn er mir sagt, du bist Ausländer, du gehörst gar nicht hier rein, dann werde ich doch nicht sympathisch sein mit so einem Menschen. Wenn er nett wäre, dann könnten wir uns zusammen hinhocken und Wein trinken. Das wäre doch toll, menschlich. Wenn er mit mir so umgeht, dann würden wir ja keine zwischenmenschliche Beziehung haben. Dann werden wir nichts zueinander sein. Das ist das Problem. Es tut mir leid, dass es so ist, wir könnten zusammen leben. Mir schadet er nicht, er verliert nur selber dadurch etwas.

Zusammenfassend könnte man sagen, dass es hier um die gesellschaftliche Unfähigkeit im Umgang mit kultureller Vermischung geht. Aus dieser Unfähigkeit werden einfache Existenzen der Subjekte in ihrer kulturell-ethnischen Pluralität und in ihrer grenzüberschreitenden Positionierungen nicht anerkannt. Ihnen wird das Leben durch ein „Entweder-Oder“ in ihren Suchbewegungen erschwert. In der Tat geht es nicht um die persönliche Unfähigkeit oder Überforderung bei Menschen mit anderer ethnisch-kultureller Herkunft. Sie hätten es besser, wenn sie sich in der Gesellschaft mit ihrer fließenden und pluralen Zugehörigkeit selbstverständlich erfahren würden, und wenn sie eine anerkennende Solidarität für ihre Differenzen finden würden. Denn sie gehören ja eigentlich zunehmend zu einer globalisierten Alltagsnormalität.

12.3 Süheyla: „Ich denke sehr flexibel und bin bereit!“

12.3.1 Wir hatten Freiraum

Als ich Süheyla zu Hause zum Interviewen besuchte, begann unsere Unterhaltung im Rahmen des höflichen Kennenlernens ganz spontan und normal im Beisein einiger Mitglieder ihrer Familie, die mit Fragen nach unserem Wohlergehen oder über mein Forschungsvorhaben Interesse an meiner Person zeigten. Obwohl das Interview offiziell noch nicht angefangen hatte, mein Aufnahmegerät noch nicht eingeschaltet war und wir nicht allein im Raum waren, begann meine Interviewpartnerin bereits von ihrer aktuellen Situation zu erzählen, die durch Enttäuschung und Schmerz über den erzwungenen Abbruch eines Weiterbildungsversuches gekennzeichnet ist. Als ich soweit war und meine Eingangsfrage gestellt habe, entschied sie, von der Zeit zu erzählen, in der die Gründe für das heutige Scheitern lagen, nämlich mit dem Beginn ihres schulischen und beruflichen Werdeganges. Sie hatte schon erste schwerwiegende schulische Schwierigkeiten im ersten Jahr der Grundschule. Sie beherrschte die deutsche Sprache nicht und kam in eine nationale Klasse für Kinder türkischer Migranten. Außer im Türkischunterricht war die Unterrichtssprache Deutsch, wie auch die Lehrerin. Sie sprach fast zwei Jahre im Unterricht nicht. Vor diesem Hintergrund präsentiert die Ich-Erzählerin in dieser Erzählsequenz eine Erfolgsgeschichte. Sie konnte trotz all dieser anfänglichen Schwierigkeiten Erfolge verbuchen. Zur Bewältigung dieser Schwierigkeiten in der Schule trugen sowohl ihre Freiheit, Freizeit und ihr Spaß als auch ihre Familie viel bei. Es wird auch die vertraute Umgebung mit den anderen türkischen Migranten und ihren Familie, die ihren Kindern Freiheit in ihrer Entwicklung einräumte, als Ressource sichtbar. Für den heutigen Erfolg und die Kontaktfreudigkeit der Erzählerin erscheint die erlebte Freiheit in der Erziehung als ein wichtiger Indikator.

S: Meine erste Schwierigkeiten habe ich gleich im ersten Grundschuljahr voll erlebt. Ich konnte am Anfang die deutsche Sprache nicht. Ich bin nie sitzen geblieben. Komisch! Ich weiß es nicht, wie ich es damals geschafft habe, aber ich habe die Grundschule gepackt. Heute würden sie mich sofort in die Sonderschule schicken, wenn ich mit null Deutschkenntnissen eingeschult würde! In Deutschland sind die Deutschkenntnisse die Hauptvoraussetzung, wenn man mit der Grundschule anfangen möchte. Wenn man es nicht kann, können sie einem sagen, ja Mädchen du musst mal erst Deutsch lernen und tschüs! Nach einer Fortbildung sagte ich mir, du hast wirklich mit diesem hohen schulischen Niveau Glück gehabt, egal wie ich mich heute sehe.

N: Ich bin neugierig geworden, wie du den damaligen Stress bewältigt hast?

S: Ich weiß es wirklich nicht! Also, ich hatte meine Geschwister und habe zu Hause nach der Schule mit denen immer Türkisch gesprochen. Ich hatte sehr viel Spaß. Es gab immer Bewegung und sehr viel Spaß zu Hause bei uns. Vielleicht hat das und meine Freizeit den Stress in der Schule ausgeglichen oder hat mich viel motiviert. ... Wir waren eine Gruppe von Gleichaltrigen. Wir hatten viel Garten, einen Spielplatz und viele türkische Familien um uns herum. Wir haben schon damals in dem Alter mit unseren Fahrrädern sehr weite Ausflüge gemacht. Unsere Eltern haben uns nichts gesagt. Wir sagten, wir fahren, und dann sind wir weggefahren. Also wir hatten viel Freiraum. ... Wenn man einen so sehr einengt, hemmt man ihn so stark. Auch vielleicht habe ich durch diese viele Freiheit diese Entwicklung gut bewältigt. Wenn meine Eltern mir nicht so viel Freiraum eingeräumt hätten, hätte ich den jetzigen Erfolg nicht erreicht. ... In der Hauptschule hatte ich dann keine Probleme mehr und ich konnte mich sprachlich gut ausdrücken. Dass ich sehr viel Freiraum hatte, ist auch der Grund vielleicht, warum ich sehr schnell einen Freundeskreis sogar in der Hauptschule in der Türkei finden konnte oder warum ich heute schnell Kontakt zu den Menschen aufnehmen kann. Vielleicht ist das meine Art.

12.3.2 Schulwechsel und Türkeiaufenthalt

Süheyla wurde von ihren Eltern nach der fünften Klasse zum Schulbesuch in die Türkei geschickt. Ihre Eltern planten damals eine baldige Rückkehr. In der Türkei dürften damals alle Kinder nach fünfjähriger Grundschule jeweils drei Jahre erst die Hauptschule, dann das Gymnasium besuchen und ihr Abitur machen. Die Eltern wünschten sich, dass ihre Tochter Abitur macht, und dass sie deswegen schon vor ihrer endgültigen Rückkehr, gleich mit der Hauptschule in der Türkei beginnt und keine Zeit verliert. Süheyla hatte dort überhaupt keine Kontaktschwierigkeiten, weil die türkische Sprache ihr vertraut war. Sie konnte ausdrücken, was ihr

passte oder nicht. Sie konnte sehr schnell Kontakte zu den Gleichaltrigen finden. Dieser erlebte Freiraum in ihrer Kindheit war ihr dort auch sehr hilfreich. Diese Phase in der Türkei erlebte sie trotzdem als sehr schwierig, weil sie ihre Familie sehr vermisste. Sie war zuerst in einem Internat und danach bei einer Tante. In dieser schwierigen Phase half ihr nur der Gedanke, dass sie unbedingt Medizin studieren und Ärztin werden wollte. Nach circa zweijährigem Aufenthalt bekam sie die Gelbsucht. Da sie dort völlig isoliert war und es ihr damit noch schlimmer ging, kehrte sie zu ihrer Familie nach München zurück.

S: Ich habe sehr viele Freunde. ... Ich hatte keine Schwierigkeiten in der Türkei, weil mir die Sprache und alles vertraut waren. Ähnliche Situationen wie in der Grundschule in München habe ich dort nie erlebt. Es war für mich aber trotzdem eine der schwierigsten Phasen in meinem Leben, weil ich meine Familie sehr vermisst habe. Ich habe immer gesagt, dass meine Familie nicht da ist, dass ich aber in die Schule gehen will, Medizin studieren und Ärztin werden möchte. ... Ich bin aber krank geworden. Das war eine blöde Krankheit, die Gelbsucht. Ich konnte zu niemandem außer meiner Tante Kontakt haben und durfte keine Sachen berühren.

12.3.3 Rückkehr und erster Misserfolg in der Schule

Als Süheyla zu ihrer Familie zurückkehrte, war sie sehr zufrieden. Sie war in der Schule sehr motiviert. Sie ging in die siebte Klasse ihrer vorherigen Hauptschule. Ihr schulischer Erfolg war bis zum Abschluss nicht so wie sie es sich erwartet hatte. Ihr Klassenlehrer demotivierte sie durch seine ausländerfeindliche Haltung. Denn er war fest davon überzeugt, dass sie ihren qualifizierenden Hauptschulabschluss nicht schaffen würde. Seiner Meinung nach fehlte ihr viel Stoff durch ihren zwei jährigen Aufenthalt in der Türkei. Ihr Türkischlehrer ermutigte sie dagegen ständig. Trotz schlechter Noten gab sie nicht auf und lernte weiter, um einen künftigen Erfolg zu erreichen. Schließlich konnte sie den einfachen Hauptschulabschluss schaffen. Sie stuft ihre Erfahrung mit dem Misserfolg als eine ihrer schlimmsten Erfahrungen ein. Sie fühlte eine große Frustration und Hilflosigkeit.

S: Ich war sehr glücklich, weil ich wieder bei meiner Familie war. Ich war auf die Schule sehr motiviert. Ich habe aber in den 7., 8., 9. Klassen nur lauter schlechte Noten gehabt. Es war nicht so schön, wie ich erwartet habe. Der Grund dafür war, dass ich einen sehr ausländerfeindlichen Klassenlehrer hatte, der die letzte Möglichkeit ausgenutzt hat, damit die ausländischen Schüler nicht vorankommen. Er war voll überzeugt davon, dass ich den Quali aufgrund des fehlenden Lernstoffes nicht schaffen kann, weil ich zwei Jahre in der Türkei war. Mein Türkischlehrer hat mich ständig ermutigt, dass ich das schaffen würde, weil ich dafür Typ bin. (...) Das war für mich der tiefste Punkt in meinem Leben. Ich habe mich in so einer Lage gefühlt, als ob ich am Boden eines tiefen schwarzen Lochs gesessen hätte und keiner mir raus helfen hätte können. Es war für mich wie ein kleiner Weltuntergang.

Ein Umzug, ein neues Umfeld, ihre Familie und ihre Freunde halfen Süheyla anschließend bei der Bewältigung dieser negativen Erfahrung. Sie bekam wieder Hoffnung, in dem sie dachte, dass es zu einer Berufsausbildung viele Wege gibt, und dass sie immer noch den Quali nachmachen kann. Darüber hinaus wurde sie direkt in dieser Zeit von einer Berufsfachschule zur Kinderpflegerin aufgenommen, obwohl ein qualifizierender Abschluss dafür eine Voraussetzung war. Sie war die Einzige von ihrer FreundInnen, die aufgenommen wurde. Da Süheyla in der Hauptschule Türkisch statt Englisch als Fremdsprache gehabt hatte, glaubte sie, dass sie ohne Englischkenntnisse nie eine Lehrestelle hätte finden können.

12.3.4 Man muss sich anpassen, aber nicht alles mitmachen

Nach dem erfolgreichen Abschluss der Berufsfachschule hat sich Süheyla entschieden, zunächst ihren Beruf auszuüben. Deshalb bewarb sie sich bei der Stadt München und wurde zu einem Bewerbungsgespräch eingeladen. Aufgrund ihres Bewerbungsfotos mit Kopftuch nahm die zuständige Beamtin anscheinend an, dass sie nicht Deutsch sprechen könnte. Sie findet diese Annahme etwas komisch und unverständlich, weil die Beamtin ihre Zeugnisse und ihr Diplom aus Deutschland in ihren Bewerbungsunterlagen vorliegend hatte. Sie wurde üblicherweise beim

Vorstellungsgespräch gefragt, warum sie arbeiten will etc. Aber ihr Kopftuch wurde überhaupt nicht thematisiert. Sie nimmt an, dass das für sie anscheinend akzeptabel war.

Als sie ihren Arbeitsvertrag unterschreiben musste, musste sie eine extra Erklärung dazu unterschreiben, in der sie sich verpflichtend erklären musste, dass sie an christlichen Feierlichkeiten teilnehmen würde. Sie dachte sich, dass sie das unterschreiben musste, weil sie ein Kopftuch trägt, weil sie kein Vertrauen in ihre Person hatten, dass sie sich nicht anpassen kann oder dass sie für sie nicht reif genug ist. Da sie es nicht unterschreiben musste, entschied sie sich, nicht zu unterschreiben. Es wurde als eine Verweigerung festgehalten. Hier wird ihre widerständige Positionierung sichtbar. Sie wusste von den Erzählungen anderer Freundinnen, dass diese so etwas nicht unterschreiben mussten. Sie wusste aber schon, dass sie sich durch ihren Arbeitsvertrag an bestimmte Richtlinien in der Arbeit halten muss. Solange sie dort arbeiten wollte, musste sie natürlich an diesen Richtlinien festhalten, wie bei allen anderen Berufen auch. Aus heutiger Sicht vertritt sie die Position, dass bei der Stadt viele Menschen aus verschiedenen Nationalitäten arbeiten. Diese müssen sich schon an gewisse Dinge anpassen. Sie müssen aber nicht alles mitmachen, solange man seine Aufgaben richtig erledigt und seine Pflichten erfüllt.

Diesen Druck empfand sie als sehr schlecht. Und außerdem hatte sie in ihrer Familie dieses „Muss“ nicht. Schließlich wurde sie mit Kopftuch in einem städtischen Kindergarten als Kinderpflegerin eingestellt. Ihr Kopftuch war ihrer Meinung nach akzeptiert, weil ihre Kolleginnen einen multikulturellen Hintergrund besaßen. Die Chefin der ersten Arbeitsstelle stand unter großem Druck durch die Stadt und war sehr inkompetent. Die MitarbeiterInnen mussten daher alles machen. So einen Druck kann sie nicht nachvollziehen. An ihrem jetzigen Arbeitsplatz herrscht dagegen eher eine demokratische Atmosphäre. Man kann selbständig arbeiten, was sie sehr schätzt.

12.3.5 Man wird gestoppt, gehackt, nein du wirst das nicht

In ihrer Arbeit kristallisierte es sich mit der Zeit heraus, dass Süheyla im kreativen Bereich begabt ist. So fand sie mit der Zeit heraus, dass sie den Menschen lieber dort mehr helfen möchte, wo es tatsächlich brennt. Sie wollte/möchte sich nicht nur auf die pflegenden oder erzieherischen Bereiche festlegen lassen, obwohl sie sich an ihrem jetzigen Arbeitsplatz sehr wohl fühlt. Darüber hinaus machte/macht sie sich über ihre berufliche Zukunft viele Gedanken, weil sie noch so jung ist und noch viele Möglichkeiten hat. Sie hörte auch oft, dass es ihre jetzige Tätigkeit in 10-15 Jahren nicht mehr geben könnte. Sie wollte/möchte daher im sozialen Bereich einen soliden Beruf mit besseren Zukunftschancen erlernen. Für sie ist es sehr wichtig, dass man an der Arbeit Spaß hat, sich mit dem Beruf identifiziert und eine Zukunftsperspektive hat. Schließlich entschied sie, sich in Kunsttherapie oder Heilpädagogik weiterzubilden.

Um ihr Berufsziel zu verwirklichen, nahm Süheyla sich nach anderthalb Jahren Beschäftigung für ein Jahr unbezahlten Urlaub. Zuerst sollte sie für ein Jahr die BAS (Berufsaufbauschule) besuchen. Vor dem Beginn wurde ihr gesagt, dass sie beim Kultusministerium einen Antrag stellen soll, damit sie auf der BAS vom Englischunterricht befreit wird, und dass sie in Türkisch statt in Englisch ihre Abschlussprüfung machen darf. Sie wie auch weitere sechs Mädchen erhielten eine sechsmonatige Probezeit, bis zu Genehmigung der Befreiung vom Englischunterricht. Die Befreiungsanträge von vier Mädchen türkischer und tunesischer Herkunft wurden im Laufe der Zeit abgelehnt, da sie schon seit über acht Jahren in Deutschland lebten und damit keinen Ausländerstatus mehr haben. Obwohl Süheylas Noten in den anderen Fächer sehr gut waren, konnte sie ohne Englischkenntnisse keinen Abschluss machen. Daher musste sie nach sechs Monaten ihre Ausbildung abbrechen.

Als die vier Mädchen die Ablehnung erhalten hatten, beschwerten sie sich bei etlichen Institutionen „bis hin zu den höchsten Instanzen“, wie z.B. beim Kultusministerium, bei allen politischen Parteien und Universitäten, um die Entscheidung noch umzuwerfen. Da sie es sich zum Anliegen machten, etwas zu bewegen, nichts unter den Tisch fallen zu lassen oder zumindest ihre Stimme zu erheben, entschieden sie sich zu kämpfen. Sie wollten auch für die nachkommende Schülgeneration kämpfen. Süheyla machte die Erfahrung, dass all diese Menschen ihr zuhören, sie verstehen und überall bereit waren ihnen zu helfen. Aber sie erreichten damit nichts. Einem albanischen wie auch einem tunesischem Mädchen ist genehmigt worden, dass nur sie beide in ihrer Muttersprache geprüft werden. Das tunesische Mädchen war vor Gericht gegangen. Süheyla kann diese doppelbödigen Begründungen und die Willkür nicht akzeptieren. Ihrer Meinung nach müsse es klare Richtlinien geben. Diese Bestimmung, ob jemand aufgrund seiner Aufenthaltsdauer mal als Ausländer, mal nicht als Ausländer gilt, will sie nicht akzeptieren.

Süheyla ärgert sich heute dermaßen, dass sie nur deswegen ihren Besuch der BAS abbrechen musste und stellt folgende Fragen: „Warum kümmern sich die türkischen Politiker nicht um die Angelegenheiten der MigrantInnen? Warum dürfen andere ethnische Gruppen in ihrer Sprache ihre Abschlüsse machen, nur die Türken nicht? Warum sind überhaupt solche türkisch-deutschsprachigen Nationalklassen gegründet worden?“ Ihrer Meinung nach kümmern sich weder deutsche noch türkische Politiker um die Belange dieser Leute. Man soll selber Initiativen gründen, um etwas zu erreichen. Sie wünscht sich, dass solche Klassen abgeschafft werden, weil dadurch viele SchülerInnen nachhaltig benachteiligt werden, und dieses Hindernis schwer überwinden können, wenn sie voran kommen möchten, wie Süheyla. Das heißt mit ihren Worten: „Man wird gestoppt, gehackt ‚nein! Du wirst das nicht.‘ Kinder sollen von Anfang an in eine deutsche Schule gehen, wenn ihre ausländischen Eltern in Deutschland leben, weil diese Kinder früher oder später mit den Sprachproblemen konfrontiert werden. Kinder müssen von Beginn an die gleiche Basis haben.“

Süheyla kann die damalige Entscheidung ihrer Eltern, sie in die türkisch-deutsche Klasse zu schicken, nachvollziehen und akzeptieren. Nur denkt sie, dass es ihr persönliches Pech war. Sie versteht die damalige Perspektive ihrer Eltern, weil sie sich ihrer Meinung nach wahrscheinlich damals durch die deutsche Sprache, Kultur und den andersartigen Lebensstil sehr unter Druck gesetzt gefühlt hat. Einerseits wollten sie, dass die Kinder ihre Sprache, Kultur und Religion auch lernen. Andererseits waren sie über das deutsche Schulsystem nicht informiert und wussten nicht, welche Konsequenzen ihre Entscheidung haben kann. Sie hätten sich vielleicht selber darüber informieren können, aber woher sollten sie wissen, dass sich das deutsche Schulsystem vom türkischen so gravierend unterscheidet, obwohl sie sich bemüht haben, bei jedem Elterngespräch dabei zu sein. Wenn Süheyla heute in China leben würde, würde sie auch nicht so viel über das dortige Schulsystem wissen und würde ihr Kind auch in die türkisch-chinesische Schule schicken.

Nach dieser Erfahrung war Süheyla sehr enttäuscht, traurig und deprimiert, weil sie es sich so sehr gewünscht hatte und alles Unrecht fand. Zum Ablenken entschied sie sich wieder zu arbeiten. Als sie sich wieder für ihren alten Arbeitsplatz beworben hatte, wurde sie schnell wieder eingestellt. So konnte sie diese schlechte Erfahrung einigermaßen überwinden. Außerdem tröstete sie, dass sie zumindest alles versucht hatte, und dass sie wenigstens weiter in ihrem Beruf arbeiten konnte, während viele ihrer Freundinnen keine Arbeitsstelle finden konnten.

In der Zeit haben ihr Eltern Süheyla oft gesagt, dass sie deswegen nicht so traurig sein soll. Der Meinung ihrer Mutter nach wurde ihre Tochter zweimal so ungerecht behandelt. Beim ersten Mal

ließ der ausländerfeindliche Klassenlehrer ihre Tochter den Quali nicht bestehen und dieses BAS-Geschichte. Ihre ganze Familie wurde auch dadurch sehr traurig.¹⁰⁶

12.3.6 Ich denke flexibel und erreiche meine Ziele kreuz und quer

Süheyla hat wegen dieser Frustrationen und Enttäuschungen im Moment nicht viel Energie um wieder in die Schule zu gehen. Sie gibt aber ihre beruflichen Ziele noch nicht auf. Sie möchte unbedingt ihre Ziele weiter verfolgen, sobald sie dazu bereit ist. Ihr Alter oder der Ort der Ausbildung würde dabei keine Rolle spielen, das heißt, dass sie flexibel und motiviert ist und es auch in Kauf nehmen würde, in eine andere Stadt oder sogar ins Ausland zu gehen. Ihre flexible Denkweise zeigt sich in ihren beruflichen Entwürfen. Beispielsweise stellt sie sich vor, dass sie statt ihren Wunschberuf als Kunst- oder Heilpädagogin zu erreichen, auch irgendeine andere Ausbildung im sozialen Bereich machen könnte.

In die beruflichen und bildungsmäßigen Entscheidungen mischen sich Süheylas Eltern nicht ein. Ihre Eltern unterstützen sie und ihre Geschwister bei ihren Vorhaben und gewähren ihren Kindern immer Entscheidungsfreiheit. Ihre Eltern können sich sogar vorstellen, dass sie wegen eines Studiumabschlusses ins Ausland gehen könnte. Ihr Vater hat volles Vertrauen in sie. Er erlaubte ihr immer die Schulreisen sowohl im Inland wie auch ins Ausland. Sie möchte daher ihre Möglichkeiten und ihre Freiheit für die Verwirklichung ihrer beruflichen Ziele unbedingt nutzen. Im Gegensatz zu anderen Probanden in meiner Forschung nimmt sie ihre Eltern als eine richtige Ressource wahr.

S: Ich habe gehört, dass ich in Berlin auf Türkisch Abitur machen kann. So habe ich wieder neu Hoffnung bekommen..

N: Wie ich beobachtet habe, hast du trotz der frischen Erfahrung von Enttäuschung wieder Kontrolle über dein Leben, neue Pläne und Elan. Was hilft dir am meisten?

S: Ich denke sehr flexibel.

N: Wie stellst du dir denn in dieser Hinsicht besonders mit Kopftuch deine Zukunft vor?

S: Ich bin davon sehr überzeugt und werde dabei bleiben.

N: Wie hilft denn dein Glaube dir bei der Bewältigung deines Alltags?

S: Ich weiß nicht genau, aber ich empfinde eine unendliche Liebe und Vertrauen, obwohl ich manchmal sehr negative Erfahrungen gemacht habe, z.B. im schulischen Bereich. Vielleicht ist es die Geduld, die mir Allah gibt, oder das Vertrauen oder diese Menschlichkeit oder das Wissen in religiöser Hinsicht oder viel Lesen.

N: Meinst du religiöse Bücher?

S: Ich lese nicht nur religiöse Bücher. Ich lese auch allgemeine Fachbücher, über meinen Beruf oder Literatur. Ich lese zum Beispiel in Büchern und Zeitungen über die Situation von Kopftuchfrauen an Universitäten in der Türkei. Die dortige Situation macht mich sehr traurig. Ich kann mich mit denen sehr gut identifizieren, weil ich ihre Situation ähnlich betrachte wie meine in Deutschland, wo ich gestoppt wurde, obwohl ich doch weiter machen wollte. Wie bei mir werden diese Frauen wegen ihres Aussehens dort gestoppt, wo überwiegend moslemische Bevölkerung lebt. In Deutschland ist man doch frei, kann man alles machen, was man möchte.

N: Fühlst du dich in Deutschland frei? Oder fühlst Du dich manchmal in Schulen oder Behörden benachteiligt?

S: Ich fühle mich hier in Deutschland schon frei. Benachteiligt! Ja, Mann oder Frau will/kann nicht wahrnehmen. Der Grund dafür ist die Annahme: Bö das ist eine türkische Frau. Die kann nicht Deutsch reden. Aber wenn ich da Antwort gebe, dann ist sie erst schockiert.

N: Du genießt das, glaube ich?

S: Ich genieße es natürlich. Ich weiß nicht, aber ich bin stolz irgendwie, wenn ich daran denke, dass es schön ist, dass es ein türkisch-muslimisches Mädchen bis zu diesem Niveau geschafft hat. Also ich fühle mich sehr wohl.

N: Glaubst du daran, dass du auch in der Zukunft wegen deines Aussehens keine Probleme bekommst oder alle deine Wünsche erreichst, wenn es mal um ernsthafte Stellen oder ähnliches geht?

S: (gleichzeitig antwortet sie) Ne, ich glaube nicht, dass ich wegen meines Aussehens Schwierigkeiten bekommen werde.

N: Daran glaubst du schon.

¹⁰⁶ Erstaunlicher Weise hat ihre Mutter, die eine Weile im Interviewraum war und uns zugehört hat, die aber eigentlich kein Deutsch verstehen kann, diese Mischmaschsprache – überwiegend Deutsch – verstanden und versucht in türkischer Sprache ihre traurige Tochter zu trösten: „Es kann alles klappen, mein Tochter. Gott sei Dank, du hast deine Gesundheit und Wohlergehen. Wenn man beides nicht hat, bringt es nichts. Sie dürfen dir nicht fehlen. Es kann jedem von uns passieren. (...) Es ist dein Schicksal. Es gibt viele, die den Hauptschulabschluss gemacht haben und nicht mal eine Lehrstelle gefunden haben. Wir sagen zu meiner Tochter, dass Allah ihr dieses Glück zugeteilt hat, sei zufrieden und sag Gott sei Dank.“

S: Ja, ich glaube schon daran. Denn es gibt Menschen oder alle Menschen sind so, die bestimmte Personen mögen, bestimmte Personen nicht mögen. Egal, mit Kopftuch oder ohne. Das ist so! Und man muss lernen, mit denen umzugehen. Das ist ein Lernprozess. Ich habe vorher gesagt, dass ich ein sehr flexibler Mensch bin. Wenn ich mir ein Ziel vornehme, versuche ich es zu erreichen, egal auf welchem Weg. Kreuz und Quer. Verstehen Sie, was ich meine?

N: Woran erkennst du, dass du so flexibel bist?

S: ((aufgeregt, freudig, temperamentvoll)) Von meinem Arbeitsumfeld, von meiner Familie oder von meinem Leben. Zum Beispiel gestern¹⁰⁷, das war eine ganz spontane Entscheidung von mir. Ich könnte stur sein und sagen, nein mache das nicht. Aber ich bin bereit und flexibel.

N: Auch für neue oder unbekannte Situationen?

S: Ja. Ich bin zumindest bereit, mich auch auf Unbekanntes oder Neues einzulassen. Genauso bin ich in allen anderen Bereichen oder versuche es halt zumindest. Mindestens versuchen ist doch ein Schritt, um sich vorwärts zu bringen. Ich lerne jetzt auch etwas von dir (die Interviewerin meint sie NS). Du bestimmt auch von mir. Wenn man nicht bereit oder unwillig ist, macht es keinen Spaß, egal was man macht. Oder wenn etwas richtig aus dem Herzen kommt, betrachtet man es nicht als Stress. Wenn ich für etwas bereit bin, empfinde ich es nicht mehr als Stress. (...) Ich möchte sagen, dass man nicht stur sein soll. So kommt man nie vorwärts. Ich will aber vorwärts. Ich will für die Türkei etwas machen, für die türkische Bevölkerung ((aufgeregt)). Auch ist es mein Lebensziel, sagen zu lassen, aus den Türken wird doch so was.

In dieser Erzählsequenz macht die Ich-Erzählerin ihre Flexibilität, Handlungsfreiheit und Lernbereitschaft sichtbar. Darüber hinaus unterstreicht sie ihre feste Entschlossenheit und Überzeugung ihrer selbst. Sie ist durch die Bücher und Zeitschriften über die Situation der Frauen in der Türkei gut informiert. Sie identifiziert sich mit diesen Frauen. Sie schlägt sich in der Kopftuchdebatte auf die Seite der Frauen. Somit kritisiert sie die Kopftuchpolitik an Universitäten in der Türkei und betont die Ähnlichkeit der Situation für Kopftuchfrauen, die durch ihre Differenz in beiden Ländern Diskriminierung erleben. Hiermit positioniert sie sich auch kritisch bezüglich der Kopftuchdebatte in Deutschland. Aber gleichzeitig betont sie paradoxerweise die Freiheit in Deutschland als Kopftuchträgerin im Gegensatz zu der Türkei.

Süheyla helfen bei der Bewältigung ihrer negativen Erfahrungen ihre Flexibilität, ihr Glauben, viel Lesen und ihr Wissen. Sie kann nicht genau angeben, warum sie viel Vertrauen erlebt. Das Gefühl des Vertrauens hilft ihr auch dabei. Außerdem stellt sie sich freiwillig der Herausforderung und erlebt diese als nicht stressig. Der Grund für die freiwillige Bereitschaft ist ihre Motivation zum Lernen und zum Austausch für ihre persönliche Entwicklung. Darüber hinaus spielt hier auch das verinnerlichte Bild von türkisch-islamisches Mädchen oder von Türken überhaupt in der Aufnahmegesellschaft eine Rolle. In diesem Zusammenhang setzt sie sich sehr für die Korrektur des vorhandenen Bildes von Kopftuchträgerinnen. Mit anderen Worten, sie möchte sich dafür als freies, selbstbewusstes, emanzipiertes, deutschsprachiges und gut gebildetes sowie integriertes türkisch-islamisches Mädchen mit Kopftuch darstellen. Als Subjekt fühlt sie sich in diesen Widerstand wohl.

Für Süheyla verkörpert die Interviewerin auch eine flexible Person mit einer Bereitschaft, weil sie zum Promovieren nach Deutschland einreiste. Sie spricht in der Interviewsituation auf den Charakter solcher Interviews an, indem sie den Auseinandersetzung- und Lernprozess in der Interviewsituation betont. Ihre spontane Zusage und Bereitschaft zum Interview sind Beweis für ihre Freiheit, Flexibilität und Lernbereitschaft. Sie lernte auch zu differenzieren, wie Interaktion und Begegnung jenseits der Transdifferenzen personenabhängig ist. Das heißt, dass Menschen trotz der Transdifferenzen miteinander kommunizieren können, wenn sie sich gegenseitig darauf einstellen und gegenseitiges Interesse zeigen. Das hat sie gelernt. Daher hat sie das Vertrauen, dass sie immer ihre Ziele trotz ihres Kopftuches und Glaubens in Deutschland erreichen kann. Sie kann durch ihre Flexibilität und Lernbereitschaft die Schwierigkeiten und Herausforderung bewältigen, indem sie verschiedene Wege und Strategien mit ihren Worten „kreuz und quer“ ausprobiert und entwickelt.

¹⁰⁷ Süheyla meint, mein Besuch ein Tag vorher in der Frauengruppe der Moschee, wo sie sich als einzige ganz spontan und schnell für dieses Interview bereit erklärte und mir diesen Termin anbot.

Nach zwei Jahren erfuhr ich in einem Telefongespräch, dass Süheyla immer noch am gleichen Arbeitsplatz beschäftigt ist, und dass die Atmosphäre immer noch sehr gut ist. Sie betonte wieder, dass sie im Gegensatz zu anderen Mädchen, die als Ausländerin sogar ohne Kopftuch viele Schwierigkeiten in der Arbeit haben, riesig großes Glück mit ihrer Stelle hat. Sie plant gerade, relativ bald einen Englischkurs zu besuchen.

12.3.7 Ich bin so glücklich, dass ich solche tolerante Eltern habe

Süheyla bezeichnet ihre Eltern als sehr tolerant und unterstützend in der Erziehung, so dass sie mit dem Zusammenleben im Elternhaus sehr glücklich und zufrieden ist. Nicht nur sie, sondern alle Familienangehörigen haben ihre Freiheit. Beispielsweise tragen ihre beiden Schwestern kein Kopftuch. Alle Kinder können ausgehen, sich ihre Freunde selbst aussuchen, sich nach ihrem Geschmack anziehen etc. Nur ist es den Eltern nicht so lieb, wenn ihre Kinder sich ins Nachtleben stürzen, was sie ihren Kindern aber auch erklären. Ihre Geschwister und sie können im Allgemeinen die Sichtweise ihrer Eltern nachvollziehen, akzeptieren und respektieren. Wegen einer selbständigen Lebensführung ohne Partner ist das Ausziehen aus dem Elternhaus für sie nicht notwendig, weil sie ihr Leben zu Hause selbstständig führen kann. Alle anderen Wohnformen sind ohne Familie oder Partner für sie eher zu langweilig als selbstständig. Falls sie Konflikte mit ihren Eltern hat, hat sie auch die Möglichkeit, die Konflikte mit ihnen zu lösen.

N: Erlebst du es nicht als konflikthaft, dass du noch mit 21 Jahren bei deinen Eltern zu leben?

S: Ich muss nicht bei meinen Eltern wohnen. Ich kann vor einer Ehe ausziehen und allein wohnen, wenn ich will. Diese Option haben meine Eltern schon erwähnt. Aber ich will das nicht. (...) Aber wofür und warum ist so eine Trennung? Ich finde keinen Grund! (betont) Ich bin zu Hause sehr glücklich. Ich habe meinen Freiraum. Ich kann denken, sagen und machen, was ich will! Alles ist okay und wird akzeptiert. Ich habe meine Ruhe. Ich muss nicht alles mit meiner Familie unternehmen, wenn ich kein Bock darauf habe.

N: Möchtest Du nicht Ausziehen und mit 21 Jahren selbstständig leben?

S: Ne, ich habe keinen Grund für diese Selbstständigkeit. Angenommen, ich habe meine eigene Wohnung und alles, was ich haben will. Trotzdem würde mir meine Familie fehlen. Also wenn ein einziger Grund oder Argument dafür existieren würde, z.B. wenn ich einen Freund oder Ehemann hätte, dann wäre es anders. Dann hätte ich eine bestimmte Person bei mir. Ansonsten wäre ich allein zu Hause mit meinen Hobbys. Es ist mir zu langweilig.

N: Ich verstehe nicht, hast du überhaupt keine Konflikte mit deinen Eltern?

S: Ja! Ich habe ab und zu Konflikte. Ich gebe dir ein Konflikt: Wir haben uns für eine Hochzeitsfeier vorbereitet und sie haben uns im letzten Moment gesagt, dass wir nicht gehen. Ich habe mich geärgert, warum sie es nicht vorher gesagt haben, weil ich mich umsonst vorbereitet habe. Es ist einfach so geblieben.

N: Wie löst du sie?

S: Ich habe geschrien und meine Meinung gesagt, dass ich nächstes Mal allein hingehen würde und mir es egal wäre.

12.3.8 Es ist für meine Persönlichkeit vorteilhaft, in beiden für mich etwas zu finden

Die Frage, wie Süheyla ihr Aufwachsen mit zwei Kulturen erlebt und welche Erfahrungen sie gemacht hat, löst bei ihr eine begeisterte und fließende Erzählsequenz mit zahlreichen Beispielen von alltäglichen Interaktions- und Vermischungserfahrungen ihres Arbeitsbereichs aus. Sie hat ihr Aufwachsen als stressig erlebt. Diese Stresssituationen gehören mittlerweile zu ihrem Leben und werden von ihr als ganz normal betrachtet. Sie fühlt sich mittlerweile in vielen Lebensbereichen wohl. Sie ist von der lockeren, multikulturellen Atmosphäre und den Vermischungspraktiken in ihrer Arbeitsstelle sehr begeistert. Sie hört sogar manchmal türkische Musik mit den Kindern. Eine deutschstämmige Kollegin (21J.) ist ein Fan von einem türkischen Popstar. Durch den multikulturellen Austausch und die Vermischung fühlt sie sich fast so wohl wie zu Hause.

N: Wie hast Du dein Aufwachsen mit zwei Kulturen erlebt? Welche Erfahrungen hast Du bis jetzt gemacht?

S: Stressig. Stress ist aber irgendwie meine Lebensart geworden. Stress ist für mich jetzt ganz normal. ... Ich fühle mich jetzt sehr wohl in meinem Leben überall, zum Beispiel bei meinen Kolleginnen. (...) Bei uns in unserer Arbeitsstelle gibt es so eine multikulturelle Atmosphäre. Man kann gleich denken, ob man in einer Arbeitsstelle ist oder ob man zu Hause gemütlich miteinander wie hier (lacht). (...) Die Deutschen hören türkische Musik von Mustafa Sandal. Ich höre zum Beispiel den Tschaiowski. Dieser Austausch ist da.

Süheyla und ihre Arbeitskolleginnen pflegen privaten Kontakt in ihrer Freizeit. Sie unternehmen oft viele Sachen zusammen, wie Kaffee trinken, Kino, Eisessen, Spazieren gehen, das Oktoberfest oder die Auer Dult besuchen, und vor allem reden sie über alles. Sie kommunizieren per E-Mail miteinander. In solchen Gesprächen findet oft ein Austausch über kulturelle Eigenheiten, Differenzen und Ähnlichkeiten zwischen den Kulturen statt, worin Süheyla aber oft die Unterschiede unter den Türken, wie unter den Deutschen verdeutlichen muss. Sie erzählt von einer Interaktionserfahrung, die sie vor einigen Tagen mit einer neuen Arbeitskollegin (50J.), die aus Ostdeutschland kommt, gemacht hat, um solche Unterschiede zu verdeutlichen. Diese Kollegin hat ihr ihre großen Probleme mit der Arbeit aufgrund ihres Alters und ihrer Herkunft anvertraut. Süheylas Meinung nach können alle ihre Meinungen wegen des demokratischen Miteinanders und Gleichstellung an ihrem Arbeitsplatz äußern. Daher schlug sie ihrer Kollegin ein angstfreies Äußern ihrer Meinungen vor. Diese Erfahrung zeigte ihr noch einmal die Unterschiede und die Auseinandersetzungen selbst innerhalb eines Landes. Sie erlebte auch für sich selbst eine unangenehme Situation, in der sie zum ersten Mal von einer anderen jungen Türkin gefragt wurde, warum Süheyla ein Kopftuch tragen würde. Sie fühlte sich in der Situation unwohl und empfand die Frage befremdend, weil jemand aus dem gleichen Kulturkreis mit gewissen kulturellen und religiösen Erfahrungen so eine Frage stellt.

S: Ich habe noch einmal gemerkt, dass Deutschen auch untereinander nicht immer gute Beziehungen haben, z.B. zwischen Ost- und Westdeutschen. Sie sind auch nicht so holahop Leute. ... Ich habe mir gedacht, dass sie auch so eine Person, egal welcher Nationalität, Sprache oder Kultur, braucht, der sie vertrauen kann und der sie alles erzählen kann trotz der großen Altersunterschiede, die es zwischen uns gibt.

Süheyla kam zum ersten Mal richtig mit der deutschen Welt durch ihr Berufsleben in Kontakt. Sie freut sich heute richtig darüber, dass das damals geschehen ist. Es bedeutete für sie ein neuer Lebensabschnitt. Denn durch die neuen Erfahrungen in dieser Welt lernte sie sehr viel für sich persönlich und entwickelte sich weiter. Sie kam dadurch zu ihrem jetzigen Standpunkt.

S: Ich habe erst durch die Arbeit meine ersten Schritt in die richtige deutsche Welt gemacht. Besser gesagt, ich wurde in diese Welt geschubst. Es war gut, dass sie es gemacht haben. Es war sehr vorteilhaft, dass ich angefangen habe zu arbeiten. Jetzt bin ich dadurch zu diesem Niveau gekommen ((lachend)). Dieses ist mein erster aktiver Kontakt zu deutschen Leuten gewesen. Es war für mich etwas Neues, wie ein neuer Lebensabschnitt mit vielen neuen Erfahrungen, wie Kontakt mit deutschen Eltern und Kindern, Fortbildungen, Seminare, Supervision etc. All diese neue Erfahrungen habe ich life in der Arbeit aktiv mitbekommen. Ich habe für mich persönlich ziemlich viel gelernt.“

Süheyla hatte kein Problem am Anfang mit der Arbeit mit Menschen anderer Herkunft. Für sie lag der Grund an ihrer Art. Für die ArbeitskollegInnen war es „natürlich am Anfang unangenehm, weil es für sie etwas Neues, Ungewöhnliches“ war. Sie hatten bis dahin „keine Arbeitskollegin mit Kopftuch auf diesem Niveau gehabt“. Sie erlebt eine Bereitschaft von beiden Seiten, das heißt, ihre Kolleginnen waren bereit, „eine Person mit anderer Kultur zu integrieren“. Sie war auch bereit dazu. Sie spürte meines Erachtens die Bereitschaft für einen Austausch im Rahmen gegenseitiger Toleranz, Respekt und Akzeptanz. Es entwickelte sich vieles so schön weiter.

Es gab schon am Anfang „viele Vorurteile, Unklarheiten“. Daher wurde sie oft gefragt, warum und weshalb dieses oder jenes in ihrer Kultur so ist. Sie versuchte, sie richtig aufzuklären. Je mehr die KollegInnen aufgeklärt wurden, desto mehr entwickelte sich ein Interesse an „der türkischen Kultur“. Einige reisten sogar in die Türkei. Die Kolleginnen merkten, dass es bei ihr doch nicht so ist, wie sie sich das vorgestellt hatten, dass nämlich ihre Familie gar nicht so streng sei, nur weil sie ein Kopftuchmädchen ist. Sie wussten von ihr, dass sie selbst entscheidet, was sie macht. Das zu sehen, war für ihre Kolleginnen auch interessant, weil es für sie bis dahin entsprechend ihren Vorurteilen immer mit einem „muss“ verbunden war.

Ihrer Meinung gibt es manche Themen, wie das der Jungfraulichkeit, die in der türkischen Gesellschaft eine wichtige Rolle spielen. Das gehört zum Leben, zu der Kultur und zu den Sitten.

Manches andere gehöre aber eher zu den Sitten, die mit Religion nichts zu tun haben. Sie machte selber die Erfahrung, dass viele Leute Religion und Sitten durcheinander bringen und es voneinander nicht unterscheiden können. Demnach reproduzieren sie selber hier diese Vorurteile. So etwas entsteht, wenn großes Unwissen vorherrscht. Sie gibt ein Beispiel von einer Erfahrungen mit einem türkischen Mann, der sich nicht mit der Religion auskannte und nach vorhandenem Klischee die Aussage machte, dass eine Frau bsi zur Ehe Jungfrau sein soll. Solche Aussagen regen sie sehr auf. Ihrer Meinung nach verlangt die islamische Religion so etwas nicht. Aber die Sitten und Gebräuche fordern es.. Dabei seien es zwei völlig verschiedene Dinge. Denn die Religion biete immer ein paar Möglichkeiten für verschiedene Handlungsweisen, wie es z.B. im siebten Vers des Korans stehe. Es sei ein gängiges Vorurteil und Unwissenheit, darüber habe sie sich immer aufregt. Sie fragt sich, warum solche Dingen passieren.

Sie lernte also mit Deutschen umzugehen. Das alles bedeutet für sie keinen Stress mehr. Sie würde auch gerne mehr darüber wissen wollen, wenn sie jemandem begegnet, der etwas anders aussieht als „normal“. So jemand muss ihr natürlich nicht auf alles antworten. Aber sie ist immer noch bereit, solche Fragen zu beantworten oder andere aufzuklären. Sie gab immer Beispiele aus ihrem eigenen Leben um zu zeigen, wie vieles oft anders ist, als es scheint.

N: Hattest du keine Probleme mit der Sprache, Kultur oder mit dem Menschen?

S: Ich habe keine Probleme gehabt.

N: Woran lag das, dass du so damit klar gekommen bist?

S: Ja, das ist meine Art, glaube ich.

N: Was für ein Gefühl war das für dich, mit vorurteilsbehafteten Leuten zusammenzuarbeiten?

S: Mit denen umzugehen war, wie gesagt, kein Stress mehr. Das gehörte für mich zum Alltag. (...) Es kommen viele Mütter oder andere Menschen. Wenn ich mich bei allen ärgern sollte, wenn sie mich fragen, warum trägst du Kopftuch ((verstellte Stimme, ironisch)). Warum soll ich mich also ärgern! Das ist meine Einstellung von vornherein. Wenn ich gestehe, dass ich mich dabei wohl fühle und wenn ich bereit bin, bin ich auch bereit, diese aufzuklären, warum ich es mache, dann ist es für mich okay und Alltag. Also keine Ursache fürs Ärgern. Ja es kommen viele Menschen beispielsweise aufs Amt, für Supervision oder Fortbildung. Die machen immer 'hee' und sind immer überrascht.

N: Bist du davon etwa nicht müde, dass du immer das Gleiche erlebst oder als anders, als exotisch gesehen wirst?

S: Ich bin davon nicht müde, sondern ich bin stolz darauf. Es ist ja das, was mich noch motiviert, warum ich das schaffe.

Süheyla war bis zur Berufsfachschule nur mit Mitschülern türkischer Herkunft in einer Klasse zusammen. Sie kam zwar schon im gemeinsamen Unterrichten mit deutschen Schülern zusammen, wobei sie weder im Unterricht noch in den Pausen gegenseitiges Interesse zeigten und nie richtig miteinander Kontakt hatten. Sie machte die erste Begegnung und Erfahrung in der Berufsfachschule mit Deutschen wie auch mit anderen Mitschülern verschiedener Herkunft. Trotz der stark gemischten Klasse, in der sich Schüler im Alter zwischen 17 und 18 Jahren und verschiedener Nationalität befanden, waren die Schüler türkischer Herkunft in der Überzahl und bildeten daher eine feste Clique. Ihre Kontakte außerhalb der Schule beschränkten sich überwiegend auf diesen Freundeskreis, den sie noch heute pflegt. Nachdem sie aus der Türkei zurückkam, hatte sie überwiegend mit Jugendgruppen türkischer Herkunft sehr viel Kontakt. Sie besuchte nicht nur ausschließlich Moscheen, sondern war auch in vielen anderen Vereinen, Gruppierungen oder Aktivitäten, wie einem Karatekurs, Schwimmen, Eislaufen etc., aktiv. Sie unternahm aber alles nur mit FreundInnen türkischer Herkunft oder mit ihren Geschwistern. Sie kann es aus heutiger Sicht nicht erklären, woran dies lag. Sie hatte kein Interesse, etwas mit Deutschen zu unternehmen. Aus der heutigen Sicht betrachtet sie diese Art von Beziehungen zu Gleichaltrigen türkischer Herkunft als ungünstig. Ihrer Meinung nach hätte es damals anders laufen sollen.

S: ... weil die Türken in einer Ecke und die Deutschen in der anderen Ecke waren. Es war für mich aber kein gesunder Kontakt.,,

Süheyla lernte noch vor ihrem Berufseintritt zum ersten Mal eine deutschstämmige Krankenpflegerin mit vielen Piercings und Tätowierungen kennen, die wegen einer Behandlung zu

ihren Bekannten kam. Es entwickelte sich zwischen den beiden eine richtige Freundschaft. Sie lernte sogar ihre Mutter kennen und mochte sie auch. Diese beiden Frauen gaben ein paradoxes Bild ab, die Krankenschwester im Rasterlook und die kopftuchtragende Türkin. Im Gegensatz zu den früheren Freundschaften setzt sich ihr jetziger Freundeskreis aus Menschen verschiedener Herkunft und mit verschiedenen Lebensentwürfen zusammen. Für sie ist diese Vielfalt in ihrem Freundeskreis der Beweis, dass Menschen trotz der Transdifferenzen miteinander kommunizieren können, dass sie sogar Freundschaften pflegen. Sie freut sich darüber, dass es in ihrem Leben so gut klappt. Ihre Charaktereigenschaften spielen auch hier für sie eine positive Rolle: Sie ist offen, besitzt Toleranz und Wertschätzung für Menschen, trotz ihrer Eigenarten und Differenzen. Für sie sind diese Eigenschaften zum Gelingen dieser Beziehungen notwendig. Daher spielen Äußerlichkeiten oder Differenzen für das Gelingen eines Austauschs und einer Freundschaft für sie keine Rolle.

S: Du kannst vielleicht denken, wie kommt ihr klar. Du bist Kopftuchmädchen und sie hat über 30 Piercings im Gesicht. Ich weiß es nicht. Es hat sich so entwickelt. Die Äußerlichkeit hat bei uns keine Rolle gespielt. ... Wir waren einmal als Freundinnen, sie mit Piercing und Tätowierung und ich mit Kopftuch, auf einer Hochzeitsfeier zusammen, wo die Frauen kaum Kopftücher trugen. Es war für diese Leute, denke ich mal, schon etwas Paradoxes. Keiner hat aber etwas dazu gesagt. Ich finde es ein schönes Gefühl und einen Beweis, dass man mit anderen klar kommen kann. Ich weiß es nicht. Ich mache keinen Unterschied zwischen den Menschen, ob sie mit oder ohne Kopftuch rum laufen, ob sie braune Augen oder blaue Augen haben, ob sie dunkle oder helle Hautfarbe haben. Vielleicht deswegen bin ich sehr multikulturell, das heißt von Juden bis alevitisch muslimisch, kurdisch oder griechisch. Ich bin letztes Mal mit meinen griechischen Freunden und türkischen Freunde in ein Internetcafe gegangen. ... Weil ich niemals zwischen den Menschen unterscheide, oder die Menschen für mich sehr wichtig sind, oder meine Art halt so ist, kann ich so schnell zu den Menschen Kontakt aufnehmen.

Auf meine Frage, inwiefern ihr Aufwachsen mit zwei Kulturen ihr Leben positiv beeinflusst hat, oder was das für sie bedeutet, artikuliert Süheyla ihre Zufriedenheit. Sie findet es sehr vorteilhaft, dass man so aufgewachsen ist. Denn man kann seine eigenen kulturellen Handlungsmöglichkeiten durch die aktiven und individuellen Aneignungen, viele Elemente aus verschiedenen Kulturen nur im positiven Sinne erweitern. Somit kann man sich persönlich auch weiter entwickeln.

N: Was hat dir denn das Aufwachsen mit zwei Kulturen gebracht? Was bedeutet es für Dich?

S: Für mich ist es sehr vorteilhaft. Ich kann beide Kulturen wie auf einer Wiege auf gleicher Ebene zueinander bringen. Ich kann die Differenzen vergleichen und was für mich sehr vorteilhaft ist, dass ich in jeder Kultur etwas für mich nützliches heraus finde, egal aus welcher Kultur es ist; es kann auch diese dominante deutsche Kultur sein, wie beispielsweise Esskultur, Lebenskultur oder die allgemeine Lebenskultur, dass ich dabei für meine Persönlichkeit etwas lerne. Es ist sehr, also sehr vorteilhaft, dass ich von allen Kulturen was mitnehmen kann.

N: Erlebst du diesen Prozess bewusst oder unbewusst?

S: Nicht unbewusst sondern schon bewusst.

12.3.9 Mit Kopftuch in der Türkei hätte ich nie so weit kommen können

Meine Frage, ob sie Zugehörigkeitskonflikte erlebt, bringt Süheyla ihre mehrfache und uneindeutige Zugehörigkeit zum Tragen. Überwiegend fühlt sie sich der türkischen Kultur zugehörig. Von einer erlebten Zugehörigkeitskrise erzählt sie nichts. Sie fühlt sich durch verschiedene Elemente beiden Ländern gleichzeitig zugehörig. Diese Elemente sind das Alltagsleben, der Aufenthaltsort, die Herkunft der Eltern, der Pass und die Kultur. Da ist auch keine eindeutige Bestimmung der Zugehörigkeit möglich. Sie erlebt nur da einen Konflikt, wenn sie in der Türkei leben wollte, weil die jetzige Situation in der Türkei für Kopftuchträgerinnen eher negativ sei. So etwas beenge sie, weil die Option zum Leben in der Türkei ohne Freiheiten nicht vorhanden sei. Wenn es anders wäre, hätte sie mehrere Wahlmöglichkeiten, wo sie leben, arbeiten und studieren könnte.

N: Erlebst du manchmal auch Konflikte in dir, wo du hingehörst?

S: Obwohl ich den deutschen Pass habe, fühle ich mich als Türkin, weil mein Stamm aus der Türkei kommt. Also auf dem Papier bin ich eine Deutsche, aber innerlich bin ich Türkin und werde es bleiben. Ich bin hier geboren,

aufgewachsen und lebe hier. Da aber meine türkische Kultur viel dominanter ist, fühle ich mich eher der Türkei oder der türkischen Kultur zugehörig.

N: Was verbindest Du mit der Türkei und Deutschland?

S: Es verbindet mich hier, dass ich hier lebe und mich hier aufhalte. Zur Türkei verbindet mich, dass ich eher die türkische Kultur, die Gebräuche und Sitten habe, und mein Stamm daher kommt.

N: Hast Du Konflikte mit diesen verschiedenen Zugehörigkeiten?

S: Ja klar, natürlich! Manchmal frage ich mich schon, was mit mir passieren würde, wenn ich manchmal solche Tage habe, wo ich zum Beispiel von hier lebenden Türken sehr unangenehme Sprüche höre oder an die Situation denke, die andere Frauen in der Türkei erleben. Ich würde in der Türkei mit Kopftuch nicht in diese Situation kommen, die ich jetzt hier in Deutschland habe. (...) Also die Möglichkeiten in der Türkei sind viel hemmungsvoller als hier. Das ist so im negativen Sinne. Also ich mag die Türkei schon; aber so ein Leben in der Türkei kann ich mir erst vorstellen, wenn diese Probleme von der türkischen Seite geklärt sind. Dass ich mit Kopftuch in der Türkei nicht arbeiten, studieren oder mich weiter bilden kann, beengt mich sehr.“

12.3.10 Ich hatte Interesse, Bedürfnis und Wille zum Kopftuchtragen

Süheyla präsentiert in der folgenden Erzählsequenz ihre Entscheidung für das Kopftuch als ihre eigene Überzeugung und Konsequenz ihrer Überlegungen in einer Suchphase im Alter von ca. 14 Jahren. Sie setzte sich in dieser Phase mit philosophischen oder ethischen Fragen, wie beispielsweise über die Stellung und den Wert der Frauen im Islam, über Vorurteile, den Sinn des Lebens, mit Werten, Religion und Glauben auseinander. Sie hatte am Kopftuch ein großes Interesse. Sie war in einer Suchbewegung, um zu finden, was für sie Bedeutung hat, und wie sie sich wohl fühlen kann. Sie hat viele Bücher gelesen, darunter den Koran. Sie nahm sich anders als ihre Freunde und Gleichaltrigen wahr, weil sie durch das Leben in der Türkei anders geworden ist. Schließlich entschied sie sich in der achten oder neunten Klasse aus persönlicher Überzeugung ein Kopftuch zu tragen. Ihre Eltern waren zu Beginn von ihrer Entscheidung überrascht.

N: Wie kamst du zur Entscheidung zum Kopftuch?

S: Nachdem ich aus der Türkei zurückgekommen bin, waren alle meine Freunde türkisch. Als ich ca. 14-15 Jahre alt war, hatte ich ein zunehmendes Interesse am Thema Kopftuch. Ich hatte darüber hinaus damals eine Phase, wo ich ein innerliches Bedürfnis gespürt habe, nach richtigen Wahrheiten, Klarheiten und den Sinn des Lebens zu suchen. Ich habe viel geforscht, nach Beweisen gesucht und viele Bücher gelesen, weil ich so viele Fragen in meinem Kopf gehabt habe. Ich habe damals beispielsweise mich gefragt, was ist die Stellung und der Wert der Frauen im Islam, warum gibt es überhaupt Vorurteile, was sind die Menschlichkeitswerte und wo existieren sie, was bedeutet glauben, was bedeutet ewiges Leben. Ich habe ständig die Möglichkeiten für die Jugend und für das Leben zwischen der Türkei und Deutschland verglichen. Diese Möglichkeiten in Deutschland haben die Mädchen in der Türkei nicht. Ich dachte, dass ich diese nutzen soll. Ich war für meine Freunde zu aktiv, obwohl es ihnen in der Schule auch langweilig war. Ich sagte immer, dass wir verschiedene Sachen an den Wochenenden unternehmen, wie in die Moschee zu gehen oder sonst was. Sie waren nie daran interessiert. Ich war interessiert, weil ich den Alltag und die Jugend in der Türkei erlebt habe. Sie sind dort eher beweglich und aktiver, anders als hier. Hier war es für mich zu langweilig. Ich dachte, dass die Jugend hier mehr Freiraum und Möglichkeit hat, diese aber nicht nutzt. Also war meine Denkweise immer komplizierter oder reifer als die anderen Gleichaltrigen. Ich war immer für mein Alter etwas reifer. Es ist immer noch so.

(...) So hat sich alles für mich langsam mit der Zeit ergänzt und Zusammenhänge bekommen. Mein Interesse daran war schon da. Ich habe mich gefragt, wieso machst du es nicht, wenn du es für dich richtig hältst, wenn du bereit bist, wenn du dich für diese Religion entschieden hast. Dann bin ich eines Tages mit Kopftuch in die Schule gegangen. Meine Eltern und Freundinnen in der Schule waren überrascht und konnten an meine Ernsthaftigkeit nicht glauben. Nur mein Türkischlehrer war begeistert und hat mich sehr unterstützt, weil ich in meinem Alter so eine große Verantwortung zu tragen bereit war.

Süheyla befand sich in der Pubertät und war auf der Suche nach Antworten. Sie lernte in ihrem Familienkreis Frauen kennen, die sie zum Jugendtreff in der Moschee einluden. Daher fing sie an, die Moschee zu besuchen, wo sie ältere, erfolgreiche Frauen und Studentinnen mit Kopftuch traf. Sie pflegte zu einer Frau einen relativ engen Kontakt. Die meisten Fragen über den Islam, Kopftuch und Frau wurden ihr von dieser älteren Frau beantwortet. Nur sie wusste von Süheylas Absicht ein Kopftuch zu tragen. Ihre Eltern setzen sie nie wegen des Glaubens oder wegen des Kopftuches unter Druck. Sie äußerten sich nur ein paar Mal so nebenbei, dass ein Kopftuch ihr stehen würde, als sie beim Moscheebesuch an heiligen Abenden ein Kopftuch trug. Ihr Türkischunterricht behandelte ab und zu Glaubensthemen. Sie mochte diesen Lehrer zwar, aber sie glaubt schon, dass er sie bezüglich des Themas Religion und Kopftuch nicht viel beeinflusst

hatte. Sie hatte schon ihre Vorbilder, aber sie wollte nicht unbedingt wie ihre Vorbilder werden. All diese Kontakte prägten sie auch ein wenig, aber das Dominanteste waren ihre eigenes Interesse, ihr Bedürfnis und Wille. Süheyla kritisiert diskursiv in diesem Kontext die vorherrschenden „falschen islamischen Bilder“, nach dem die Menschen keine Freiheit haben. Dafür ist die vorhin von Süheyla erwähnte ältere Freundin ein gutes Beispiel. Sie trägt nämlich kein Kopftuch mehr, weil sie sich frei entscheiden konnte. Damit positioniert sie sich jenseits der islamischen Bilder und macht die Entscheidungsfreiheit der Menschen sichtbar.

N: Wodurch bist du mit religiösen Ideen zuerst in Kontakt gekommen?

S: Durch meine Freunde von damals in der Türkei. Im damaligen Freundeskreis haben wir uns immer damit auseinandergesetzt. Ich habe aber damals sowohl in der Türkei als auch hier in Deutschland andere Freundinnen gehabt, die total gegen das Kopftuch waren. Es gibt sie immer noch und wird sie immer geben. Es ist halt so.

(...)

Ich habe keinen Druck von meinen Eltern gehabt, dass ich ein Kopftuch tragen muss oder ähnliches. ... Ich habe mich dazu selbst entschieden. Meine Kontakte und die Menschen in meinem Umfeld haben mich sicherlich schon ein bisschen bei diesem Thema beeinflusst, aber nicht so stark. Es waren eher meine Interessen, mein Bedürfnis, Wille und meine Bereitschaft, sehr dominant zu sein, warum ich mich zum Kopftuchtragen entschieden habe. Es gibt immer diese falschen islamischen Bilder, dass Frauen keine Freiheit haben oder Ähnliches. Diese ältere Freundin von mir, die ich bereits vorhin erwähnte, hat vorher ein Kopftuch getragen und jetzt trägt sie es nicht mehr. Warum, weil sie frei ist.

12.3.11 Ich entscheide mich, wen und wann ich heirate

Süheyla trennte sich von ihrem damaligen Freund, weil ihr wegen des BAS-Besuches die Zeit für die Beziehung fehlte. Für sie hatten ihre schulischen und beruflichen Ziele Priorität. Sie hat jetzt einen neuen Freund, was ihrer Mutter auch bekannt ist. Obwohl sie mit ihrem Vater offen über alles reden kann, kann sie mit ihm über Männer noch nicht reden. Sie redet aber mit ihrem Onkel darüber. Sie nimmt sich mit ihrer jetzigen Beziehung etwas Zeit, weil sie im Moment nur von seinem Charakter, aber nicht so ganz von seinem Aussehen begeistert ist. In einem Gespräch äußerte sie ihm gegenüber ihren Wunsch, dass ihr ein religiös praktizierender Partner besser gefiele.

Obwohl man es nicht bei ihr vermuten würde, geht Süheyla mit dem Kontakt zum anderen Geschlecht sehr offen um und ist nicht schüchtern. Sie hat aber ihre Grenzen, wie zum Beispiel, dass sie sexuellen Kontakt vor der Ehe ablehnt. Sie interpretiert die Aussagen über Geschlechterbeziehungen im Koran anders als ihre Eltern und viele anderen. Ihrer Meinung nach sind diese entweder nicht in der Lage, den Koran richtig zu interpretieren oder verfolgen eher andere Absichten als der Koran.

N: Hast du solche Möglichkeiten?

S: Ja, ich habe es, obwohl man es bei mir nicht vermutet. Ich habe schon meine Möglichkeiten, die Männer kennen zu lernen und mit denen auszugehen ((lachend)). Ich bin nicht so scheu und ich kann mit denen schon über alles reden!

N: Streng genommen interpretiert man oft, dass die beide Geschlechter sich, dem Islam gemäß, nicht sehen dürfen.

S: Ja, von aus dem Blickwinkel meiner Eltern ist es so. Sie sind oft dagegen, dass ich mit den Männern so offen umgehe. Bis auf gewisse Situationen bin ich aber offen. Ich lehne beispielsweise vorehelichen sexuellen Kontakt ab, oder nur aus Spaß oder Gaudi mit jemanden zusammen zu sein, ohne ernste Absichten. Wenn man jemanden heiraten möchte, muss man schon den Partner vorher richtig kennen lernen. Ich interpretiere den Koran anders. Im Koran steht auch, dass die Frau und der Mann sich vor einer Ehe kennen lernen sollen. Wenn man aber es anders oder streng interpretiert, bzw. Männer und Frauen streng voneinander trennt, bedeutet es für mich, dass man sich ganz offen gegen den Koran stellt. (...) Beim Ausgehen und Reden mit einem kann man schon etwas spüren, was für ein Typ er ist oder aus welcher Schiene er ist. Man kann das schon bestimmt spüren ((Lachend, beschämt)).

Süheyla erinnert mich daran, wie die Frauen in der Moschegruppe mich sofort fragten, ob ich verheiratet sei. Sie findet diesen gesellschaftlichen Druck oder diese Sitte der frühen sofortigen Heirat der Frauen nicht gut und betont ihre Einstellung dazu, dass sie nämlich ihre Freiheit vor der Ehe genießen möchte, dass sie nieman dazu zwingen könne, und dass man sie nicht unter Druck setzen könnte. Die zentrale Aussage ist, dass sie sich frei entscheiden möchte, wen und wann sie

heiraten will, dass sie sich von anderen unterscheide, die die traditionelle Frauenrolle - Heiraten und Kinder auf die Welt bringen - akzeptieren.

Aus religiöser Wertorientierung und aber auch aus pragmatischen Gründen wünscht sich Süheyla einen Mann aus dem türkisch-islamischen Kulturkreis zu heiraten, obwohl sie mit Vielfalt in anderen Beziehungen gut umgehen kann, und nie einen Unterschied zwischen den Menschen machen will.

S: Ich habe diesen Freiraum, ich entscheide, wen ich heirate. Ich habe noch Zeit. (...) Ich will auch meine Freiheit genießen. Wer sagt, dass man sofort heiraten muss oder dass man sofort Kinder bekommen soll.

N: Kann ein Mann, egal welcher Nationalität, für dich in Frage kommen?

S: Ja schon. Aber für mich ist es wichtig, dass es auf jeden Fall ein Muslim sein muss. Das mag ich. Ich mache auf Grund der Nationalität keinen Unterschied. Es wäre mit einem Türken besser, weil er wenigstens die türkische Kultur, Sprache und Sitten kennen wird. Daher würde ich mir ganzen Stress sparen.

N: Da du ja ein ganz offener und flexibler Mensch bist, kannst du doch nicht damit umgehen?

S: Ja schon. Aber ich will das nicht. Aber wenn ich denke, dass es doch meine große Liebe ist, kann ich mir schon vorstellen. Ich bemühe mich schon, einen türkischen Mann zu finden, oder der mich findet. ... Aber ich habe ja schon einen, der aus Bremen kommt.“

Nach ca. zwei Jahren teilte Süheyla mir mit, dass sie in einem Monat ihren damaligen Freund heiraten würde. Sie lernte ihn mit der Zeit richtig kennen. Obwohl sie nicht so schnell heiraten wollte, waren ihre Emotionen stärker als ihre Planungen. Alle waren auch über ihre Entscheidung überrascht. Ihr Freund, der Elektrotechnik studiert, ist gar nicht typisch türkisch, obwohl er typisch türkisch aussieht. Er hat sich bezüglich der Religion weiter entwickelt. Gleichzeitig plant sie, bald einen Englischkurs zu besuchen, damit sie ihre beruflichen Ziele verwirklichen kann. In ihrer Ehe würde sie sich genauso wie im Elternhaus frei fühlen, weil ihr Ehemann kein typisch türkischer Mann ist.

12.3.12 So eine typisch türkische Vorstellung. Ich möchte mich als ein mündiger Mensch weiter entwickeln

Nach dem Abbruch der Berufsaufbauschule engagierte sich Süheyla wieder an den Wochenenden in der Frauengruppe der Moschee, die sie während des Schulbesuches nicht mehr besucht hatte. Sie ist im Moment die älteste unverheiratete Frau in der Gruppe. Derzeit finden dort verschiedene Diskussionen statt. Sie vertritt immer eine völlig andere Meinung als die anderen. Süheyla hat zwei gute Freundinnen, die 19 Jahre alt und schon seit einem Jahr verheiratet sind. Sie fragt die beiden, was sie mit dem Heiraten erreicht haben. Als ein mündiger Mensch möchte sie sich in verschiedener Hinsicht weiter entwickeln. Ihre Freundinnen entwickeln sich im Moment gar nicht. Dass Frauen sich eine gute Bildung und Entwicklung aneignen sollten, stehe aber sogar im Koran.

S: Ich habe beiden gestern direkt gesagt, wie sie so eine typisch türkische Vorstellung haben und wie ich es langweilig finde. Was haben sie jetzt mit dem Heiraten erreicht. Sie hocken jetzt nur zu Hause, entwickeln sich gar nicht mehr und bleiben immer da stehen, wo sie waren. Ich mag so was nicht. Ich will mich entwickeln, egal in welcher Hinsicht, als ein mündiger Mensch. Wenn man sich als mündiger Mensch betrachtet, muss man halt irgendwie fähig und bereit zum Lernen eines Berufes, andere Kulturen oder Aktivitäten sein. Wie der Koran sagt: bilde dich aus, ob du eine Frau oder ein Mann bist.

Süheyla erzählt von weiteren Erfahrungen sowie Auseinandersetzungen in der Gruppe. Außer ihr habe niemand offen Missstände angesprochen, als sie über das Jahresprogramm für das kommende Jahr reflektierten. Als ein Hauptthema sei der Tod monatelang behandelt worden. Als sich Süheyla kritisch äußerte, dass die Gruppe ihrer Meinung nach keinen Schritt vorwärts käme oder die Themenwahl nicht optimal wäre, meldeten sich auch die anderen kritisch zu Wort. Sie wünscht sich eine multikulturelle Öffnung und einen Austausch mit anderen Frauen außerhalb des Moscheekreises. Sie würde sich gerne mit den Themen des Alltags auseinandersetzen.

S: Ich habe gestern gesagt: „Sagt doch, was immer ihr denkt, sonst kommt man nicht klar“, ((aufgeregt, laut)). Ich habe gesagt, dass ich mir mehr Multikulturalität wünsche. Wie du sagtest, hast du gestern Bedenken gehabt, als du als Frau ohne Kopftuch zu uns in die Moschee gekommen bist. Ich möchte, dass viele Frauen ohne Kopftuch auch unter sind, dass diese Berührungssängste mal verarbeitet werden sollen. Warum sprechen wir nicht über solche Themen, sondern über den Tod. Es ist für mich uninteressant.

Süheyla übernahm eine Gruppe von 13 jährigen Mädchen. Laut Ihrer Vorgängerin hätten die Mädchen sich gerne über das Thema der Sexualität informiert. Obwohl Süheyla so etwas als völlig notwendig ansieht, habe sie es in diesem Rahmen nicht in Ordnung gefunden. Denn die Eltern wünschten sich die Vermittlung religiösen Wissens, wenn ihre Kinder nur alle zwei Wochen die Moschee besuchen. Auf der anderen Seite positionierte sie sich gegen den Wunsch der älteren Frauen, weil diese von ihr verlangten, Gedichte und soziale Stücke mit den Kindern zu behandeln. Ihrer Meinung nach haben die Kinder sowieso wenig Interesse, in die Moschee zu gehen und kommen eher auf Druck der Eltern, die das religiöse Wissen ihrer Kinder erweitern lassen wollen. Diese Eltern geben darauf zu bedenken, dass solche Themen und Aktivitäten zwar wichtig seien, aber dass man diese unter der Woche in einem andern Rahmen behandeln solle, aber nicht in der Moschee. Das Interesse und das Bedürfnis werden von anderen Frauen der Gruppe nicht richtig berücksichtigt und es werden eigene Interessen durchgesetzt. Beispielsweise wendete sich eine ältere Frau an Süheyla mit der Maßregelung, dass das Thema Sexualität nichts für Kinder in diesem Alter sei. Süheyla habe das zurückgewiesen. Um aber das Interesse der Jugendlichen für Aktivitäten in der Moschee zu wecken, habe sie selbst die Teilnahme am vierten Jugendtreffen in Düsseldorf vorgeschlagen, bei dem Jugendliche aus ganz Deutschland zusammenkommen. Allerdings hat die Stadt München die Anmeldung zur Teilnahme versäumt. Anders ließen sich die Jugendlichen nur schwer motivieren. Süheyla selbst möchte sich aber auch vorwärts bringen, und versucht zu vermeiden, dass ihr Leben zu statisch wird. Daher versucht sie momentan an so vielen Fortbildungsseminaren wie möglich teilzunehmen.

Nach ca. zwei Jahren teilte Süheyla mir mit, dass sie kurz nach dem Interview die Arbeit mit der Jugendgruppe der Moschee beendet hatte, da andere Dinge in ihrem Leben größere Priorität gewannen. Sie nahm an einem Seminar über die zweite Migrantengeneration und Migrationserfahrungen teil, und lernte dort einen türkisch-deutschen Dichter kennen, von dessen Werke sie sehr begeistert ist.

12.4 Günes: „Ich habe eine Grundgelöstheit und Grundfreiheit!“

12.4.1 Mein Lebensweg

Auf meine Eingangsfrage¹⁰⁸ führt Günes sehr ausführlich der Reihe nach folgende Themenfelder an: Fragen des zukünftigen Lebensweges, Wege zu einem besseren Umgang mit den Mitmenschen, Religionsfragen, die Lebenssituation mit der eigenen Familie und der Einbürgerung in Deutschland. Diese Themenfelder markieren die momentanen Erfahrungen, Auseinandersetzungen und die Alltagspraxis, wodurch einige Identifikationsbezüge, eine Verortungsperspektive und Positionierungen deutlich sichtbar werden.

Günes Suche nach neuen Lebenswegen ist nicht auf ein fixes Ziel gerichtet, sondern eher nur richtungsorientiert. Er war mit seinem Leben bisher zufrieden, er empfindet zurzeit sogar ein Gefühl der „inneren Ruhe“ oder inneren Sicherheit. Also resultiert seine Suchbewegung nicht aus persönlichen Erfahrungen der Konfusion, Unzufriedenheit, Handlungsunfähigkeit oder des Scheiterns, sondern er möchte weitere Dimensionen zur Selbstentfaltung für sich entdecken. Darüber hinaus kann diese Suchbewegung aus gesellschaftlichen und strukturellen Bedingungen, in denen seine Lebenswelt eingebettet ist, resultieren. Das bedeutet, dass er in einer enttraditionalisierten und pluralisierten Risikogesellschaft lebt, in der er als ein freigesetztes Subjekt Innen- und Außenperspektive durch ständige reflexive Anpassungsarbeit in Einklang bringen muss, um als ein autonomes, handlungsfähiges Subjekt unter diesen Bedingungen zu überleben. Diese Freisetzung kann für das Subjekt ein Risiko, aber auch eine Chance bedeuten. Diese Suchbewegung seiner Selbstentfaltung kann als Chance für persönliche Innovation und Kreativität bezeichnet werden.

Günes identifiziert sich als ein Vater, der sich für seine Kinder und sein Familienleben engagiert. Seine Familie sieht er als wichtigsten Identifikationsbezugspunkt und Ressource. Obwohl sie finanziell nicht so gut gestellt sind, bevorzugt er es, mehr Zeit in die Familie als in die Arbeit zu investieren. Seine Kinder gaben ihm den Anstoß, über die Frage nach seinem bisherigen und weiteren Lebensweg nachzudenken. Obwohl er eine transnationale Ehe führt, tauchen in diesem transnationalen Familienkontexts keine sogenannten „Kulturkonflikte“ durch „kulturellen Differenzen“ auf.

Günes bezeichnet Religion im Allgemeinen als einen für ihn momentan wichtigen Identifikationsbezugsrahmen, der seine bewussten Auseinandersetzungen seit einigen Jahren markiert. Es handelt sich hier nicht um eine bestimmte Religion. Das Bedeutungsfeld der Religion bezeichnet seiner Meinung nach kein fertiges, starr vorgefundenes, kollektives Konstrukt, sondern ein individueller, dynamischer Bedeutungssetzungsversuch.

Da Günes eine Woche vor dem Interview einen Einbürgerungsantrag für den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit gestellt hat, beschäftigt ihn zurzeit dieses Thema. Es veranlasste ihn zu vielen selbstreflexiven Auseinandersetzungen. Eine Zugehörigkeit zu einer „Wir“-Gruppe, subaltern für Günes, bedeutet für ihn auf keinen Fall eine Selbstverständlichkeit wie für viele Einheimische es der Fall sein kann. Durch seine biographischen Erfahrungen entscheidet er sich für eine Zugehörigkeit „hier“. „Hier“ bedeutet der geographische Ort Deutschland, wo er lebt, aber nicht das politische Konstrukt der deutschen „Nation“. Obwohl er sich „organisch hier“ im geographischen Ort Deutschland fühlt, und für ihn stimmig ist, dass er dazu gehört, musste er sich mit dem Thema der Einbürgerung auseinandersetzen, weil er seine politische Zugehörigkeit

¹⁰⁸ Siehe Leitfaden in Kapitel für Methoden

aufgrund des politisch-juristisch konstruierten Status des „Ausländers“ (mit türkischen Pass) in Deutschland nicht als Selbstverständlichkeit erleben konnte.

Günes identifiziert sich mit der deutschen Sprache, mit der er aufgewachsen ist und die ihm als Kommunikationsmedium seiner Artikulationen im Alltag dient. Daher ist Deutsch für ihn Muttersprache, wie er selbst bestimmt hat. Gleichzeitig fungiert die deutsche Sprache als Beweis, dass er hier im geographischen Ort Deutschland zu Hause ist. Seine Kultur, kulturelle Praktiken und sein kulturelles Wissen entwickelten sich überwiegend im geographischen und politischen Ort „Deutschland“. Er benennt hier keine feste Ursprungskultur oder nationale Kultur, die fiktiv, konstruiert, einheitlich ist. Er besitzt das Bewusstsein, dass Kultur in seinem Alltag in Deutschland eine Kultur des Vermischens ist, die Unreinheit, Unschärfe, Interferenz sowie unendliche Pluralisierung symbolisiert.

Aus heutiger Sicht stellt Günes seinen bewussten Auseinandersetzungsprozess und die eigenen prozesshaften Umgangstrategien im umkämpften Feld der Kultur und Zugehörigkeit vor. Im Spannungsverhältnis zwischen Ethnisierung und selbst bestimmtem kulturellen Aneignungsprozess hat er sich gegen das Türkische positioniert, was er selbst eine „Antihaltungs“-Strategie nennt. Er erlangte wahrscheinlich dadurch relativ große Handlungsfreiräume. Dadurch verloren auch die ethnisierenden Kräfteverhältnisse, Handlungsmacht und der Kontrollmechanismus der Eltern und der türkischen Community ihre Kraft.

Vor zehn Jahren besaß er keine Antihaltung mehr, weil diese im Alltag eines autonomen Subjektes ihre Relevanz verlor. Wo er keinen ethnisierenden Druck spürte, konnte er entspannter über die möglichen kulturellen Einflüsse in seinem Subjektivierungsprozess reflektieren. Vor diesem Hintergrund konnte er erst seine türkische Teilkultur und dessen Prägungen als eine von vielen Identifikationsbezügen akzeptieren. Seit ca. sieben Jahren entwickelte er eine andere Umgangsstrategie bezüglich kultureller Vermischungsverhältnisse. Er positioniert sich nicht mehr zwischen binären Kulturmodellen, die nur eindeutige und einwertige Positionierungen zulassen, sondern innerhalb eines hybriden Bewusstseins, das eher durch Vermischungsverhältnisse, uneindeutige Positionierung, fließende Grenzen, aktive Gestaltung kultureller Transformation charakterisiert ist. In diesem Zusammenhang artikuliert er seine Erfahrungen als bereichernd und ergänzend, dass sie ihm eine gewisse Offenheit verschafften und zu seinem Wohlfühlen positiv beigetragen haben. Demnach kann interpretiert werden, dass er sich im Umgang mit kulturellen Vermischungs- und Begegnungsmomenten nicht überfordert fühlt. Er fühlt sich eher als ein handlungskompetentes Subjekt. Derartige Machtverhältnisse versuchen nämlich, die Subjekte durch nationalistische und kulturrassistische Praktiken zu disziplinieren oder sprechen ihnen durch zwanghafte Vergemeinschaftung individuelle Freiheit für die selbst bestimmte Aneignung ab.

Günes verortet sich im Bedeutungsfeld der Staatsangehörigkeit in einer Entortung. Er kritisiert essentialistisch definierte ethnisch-nationale Zugehörigkeitskategorien und jegliche Kategorisierungen. Er setzt sich diskursiv mit der rassistisch determinierten Definitionsmacht sowie ausgrenzenden Praktiken auseinander. Durch seine subalterne Position besitzt er das Bewusstsein, dass Subjektivitäten im Schnittpunkt von mannigfaltigen, divergierenden und überschneidenden Kräfteverhältnissen im Globalisierungs- und transnationalen Migrationkontext konfiguriert sind. Das heißt, Subjektivitäten formieren sich im kulturellen Vermischungsprozess durch aktive Aneignung der kulturellen Elemente jenseits rassistisch-ethnisch determinierter Vergesellschaftungszwänge. Sie machten ständig grenzüberschreitende Erfahrungen. Sie fühlen sich gleichzeitig mit vielfältigen soziokulturell-ethnisch-nationalen Kontexten jenseits nationaler Grenzen verbunden. Vor dem Hintergrund der Uneindeutigkeiten in der pluralisierten Lebenswelt besitzt er ein Bewusstsein, dass vereinheitlichte Definitionen nur fiktive Konstrukte sind. Obwohl er

sich nicht auf solche Zuschreibungsmerkmalen reduzieren lassen möchte, entschied er sich aus pragmatischen Gründen für den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit. Ansonsten muss er sich stets mit beiden nationalstaatlichen Institutionen auseinandersetzen.

Zwischenmenschliche Beziehungen sollen für Günes gelernt, geübt sein. Denn es ist sein großes Anliegen, gute zwischenmenschliche Beziehungen aufzubauen. Er drückt aber mit seiner Formulierung nicht aus, dass er mit zwischenmenschlichen Beziehungen konflikthafte Erfahrungen hätte oder sich absolut überfordert fühlen würde. Zum Schluss bringt Günes in dieser Erzählsequenz seine Wahrnehmung über sein Selbst in Beziehung zu anderen Menschen oder als Resultat seiner Erfahrungen in vielfältigeren Interaktionen mit anderen Menschen zum Ausdruck. Er erlebt sich in sozialen Beziehungen mit jedem Kreis integriert, handlungskompetent und akzeptiert.

Die transkulturelle und transnationale Positionierung und Selbstkonzept manifestiert sich auch in seinen sozialen Beziehungen., wie er in Zusammenhang mit der Einbürgerung erwähnt: „Für mich ist wichtiger, wer vor mir steht, anstatt was auf dem Papier steht“, Er betont vor seinem biographischen Hintergrund, dass sich nicht alles in dichotomen Kategorien wie „weiß-schwarz“ oder „türkisch-deutsch“ kategorisieren lasse. Er schreibt sich bestimmte Kompetenzen zu, wie beispielsweise Kontaktfreudigkeit, Offenheit und schnelle Integrationsfähigkeit in jeden gesellschaftlichen Kreis. Er differenziert sich genau hier von „Anderen“. Diese Kompetenzen besitze er sowohl auf Grund seiner Individualität und seiner kulturellen Prägungen. Es sei ihm bewusst, dass Differenzen existieren. Meiner Ansicht nach fungieren diese Differenzen aber bei ihm nicht als Zeichen der Ungleichheit oder Minderwertigkeit, auch nicht als Grenzmarker zur Grenzziehung. Ich denke, dass solche Positionierungen zur Normalisierung der Vermischungsverhältnisse, als Bestandteil der Gesellschaften, beitragen können. Wie Günes soll sich die Gesellschaft von der Sicherheit der „Wir-Kollektiven“ befreien lernen. Je mehr sie sich einzugrenzen versuchen, desto krampfhafter sind sie im Umgang mit kulturellen Vermischungsverhältnissen, denn sie können in kollektiver Sicherheit die Kultur ohne festes Zentrum sowie ohne festen Ort nicht akzeptieren. Anderenfalls könnten Transdifferenzen im Alltag in der Spätmoderne als eine Bereicherung und Chance gesehen werden. Die Mitglieder einer Gesellschaft könnten in den Begegnungen mit Transdifferenzen noch offener sein und sich noch mehr auf das Andere einlassen.

G: Im Moment beschäftigt mich in erster Linie mal mein Lebensweg. Ich habe bis jetzt gut und gerne gelebt. Mein beherrschendes Gefühl im Moment ist eine innere Ruhe, die einen nicht leicht aus der Bahn werfen würde.... Und es beschäftigt mich im Moment, wie mein Leben in der Zukunft noch aussehen soll. Was steckt eigentlich in mir drin? Was soll aus mir am Ende werden, nicht als ein fertiges Bild, sondern als Richtung. Und dann ganz weltlich und punktuell gesehen natürlich meine Lebenssituation mit meiner Familie. Meine Kinder sind mir sehr wichtig und ich mache mir sehr viele Gedanken um sie. Das war auch eine der anstoßenden Punkte, warum ich die vorherigen Fragen stelle. Obwohl wir in einer engen finanziellen Situation leben, arbeite ich nicht nebenbei, sondern verbringe viel Zeit mit meinen Kindern. Denn das ist die Qualität, die ich für das ganze Leben des Menschen sehr wichtig oder prägend finde.

I: Hmm

G: Zum anderen gibt es religiöse Fragen, die mich im Moment beschäftigen, weil ich seit ca. drei Jahren ein bisschen mehr oder überhaupt ein bewusstes Interesse an Religion habe. Was bedeutet Religion für mich? Wie kann ich es auf einen Punkt bringen, um darin so gut wie möglich für mich etwas Lebendiges zu finden.

I: Hmm

G: Dann beschäftigt mich meine Einbürgerungssache. Obwohl es für mich stimmig war, dass ich mich organisch hier fühle, habe ich mir darüber viele Gedanken gemacht. Meine Muttersprache ist eigentlich das Deutsche. Ich bin in dieser Kultur und Umwelt geboren, habe sprechen gelernt, bin aufgewachsen. Alles hat mich so geprägt, was hier in Deutschland ein Menschenleben beeinflusst und prägt. Dennoch gab es immer so einen Rest da, was ich früher immer von mir weg geschoben habe. Also, ich habe mich gegen das Türkische gewehrt und wollte damit nichts zu tun haben. Seit ca. sieben Jahren sage ich, das gehört meinem Leben dazu. Und ich habe durch meine Eltern, meine Erziehung und Kultur sicherlich gewisse Prägungen und Einflüsse. Diese sehe ich aber heute als sehr bereichernd. Also, was sich kulturell oder mentalitätsmäßig in mich hineinmischte, ergänzt mich sehr schön. Ich fühle mich sehr wohl dabei, seit ich auch das Bewusstsein für mich habe. Also, vor zehn Jahren war es mir relativ egal und hatte ich diese Antihaltung nicht

mehr. Seit ca. sieben Jahren aber finde ich es sogar bereichernd, diese Seiten zu haben. Das schafft eine gewisse Offenheit. Ja, so geht es mir in meinem Leben eigentlich auch immer. Ich bin immer schnell integriert und bin sozial ganz schnell in jedem Kreis drinnen. ... Doch es ist immer etwas da, was ich jetzt nicht definieren könnte, aber was mich selbst von anderen unterscheiden lässt. Es ist nicht allein im Rahmen von meiner Individualität, sondern dass ich einfach in irgendwelchen Dingen anders bin. Und für mich ist es wichtig, menschlich und bewusst mit Menschen umzugehen. Dies ist daher ein großes Anliegen, was mich im Moment beschäftigt, was ich für mich übe, lernen möchte und suche. (...) Ja, das ist auch so mit dieser Einbürgerungssache. Und jetzt habe ich den ersten Schritt gemacht. Ich war in dieser Einbürgerungsbehörde, wo ich ganz angenehme Erfahrungen gemacht habe. Und ja, ich schaue jetzt, was dabei raus kommt.

N: Wann warst du da?

G: Letzte Woche. Für mich war es bisher nicht so wichtig und ist es immer noch so, was auf dem Papier steht. ... Wer vor mir steht oder was ich bin, ist für mich wichtiger, als eine Definition über irgendwelche Behörden und Ämter, wo nur Kategorisierungen stattfinden. Dort ist man entweder ‚Türke‘ oder ‚Deutscher‘, ‚Mann‘ oder ‚Frau‘, ‚dunkel‘ oder ‚blond‘ usw. Man muss sich dort irgendwie kategorisieren oder gerinnen lassen, um sich nur auf ein Blatt bringen zu lassen. Ich empfinde solche Kategorisierungen immer so sehr zwanghaft. Es ist ja nie alles schwarz oder weiß. Genauso wenig bin ich jetzt mit einem deutschen Pass ein Deutscher wie viele Deutsche, die auch nur deutsche Eltern haben. Denn alle haben auch ja auch andere Einflüsse erfahren. Und es ist nicht umsonst, dass alle Grenzen fallen und dass sich Europa öffnet, wenn es im Moment nur aus wirtschaftlichen Gründen geschieht. Es war ja der Grund, warum ich nie so viel Wert darauf gelegt habe, ob ich einen deutschen oder türkischen Pass habe. Das stimmigere ist im Moment, nach den behördlichen Dingen, wie anstehende Passverlängerung und der Papierkram usw., einfach der deutsche Pass. Es gab mir auch Mitanstöß.

12.4.2 Es ist schön in so einer Selbstverständlichkeit miteinander zu leben

Günes fühlt sich allgemein Zufrieden in seiner jetzigen Lebenssituation. Im Hinblick auf dieses zukünftige Wunschbild möchte er immer mehr ein autonomes, emanzipiertes Subjekt werden und seine „innere Ruhe unglaublich viel steigern.“ In diesem Kontext thematisiert er die Bedeutung für die Lebenszufriedenheit sein soziales Netzwerk und seine Freundschaftsbeziehungen. Diese bestehen aus einer „bunten Mischung“. Trotz der Verschiedenheit der Lebenswelten können sie selbstverständlicher miteinander umgehen. Sie seien herzlich und offen. Die Transdifferenzen werden in so einem transkulturellen Netzwerk nicht problematisiert. Er erlebt sich in so einer kulturellen Durchmischungssituation besonders kompetent, dass er derjenige, der alle diese unterschiedlichen Menschen zusammenbringt. Kommunikationsschwierigkeiten oder Konflikte sind hier keine Themen.

N: Wie zufrieden bist du in deiner Lebenssituation?

G: Seit mehr als sechs Jahren habe ich mehr Sicherheit und eine innere Ruhe bekommen. Ich bin jetzt rund um mit meinem Leben zufrieden. ...Ich will mein Leben selber führen. Ich will es in meiner Hand haben. Das ist mein Ideal. (...) Ich möchte meine innere Ruhe noch mehr steigern.

I: Hmm

G: Mit meiner sozialen Situation bin ich ganz rund um zufrieden, was ich sehr viel schätze. Es sind einfach ganz gute Freunde da. Es ist sehr schön, in so einer Selbstverständlichkeit miteinander zu leben. Mein Freundeskreis ist eine ganze bunte Mischung. Was alle auszeichnet ist eine gewisse Offenheit und Herzenswärme. ... Ich verbinde immer verschiedene Menschen und Gemeinschaften, weil ich eigentlich für alles offen bin, weil ich mich mit verschiedenen Menschen verstehen und mit denen ins Gespräch kommen kann.

In dieser Erzählsequenz artikuliert Günes seine Zufriedenheit mit der gegenwärtigen Beschäftigung in der Buchhandlung, weil er sich dort persönlich sehr viel weiter entwickeln konnte. Günes war vorher Geschäftsführer in einem Frisörladen, womit er sich aus vielen Gründen nicht mehr identifizieren konnte. Vor seinem „harten Sprung“ in den Buchhändlerberuf machte er sich viele Gedanken, weil die neue Stelle zuerst eine Rückwärtsbewegung bedeutete. Entsprechend seinem Wunsch nach neuen Entwicklungen ging er das Risiko ein und gab seine Beschäftigung in dem Bereich auf, in dem er sich beruflich zu Hause fühlte. Im Laufe der Zeit brachte er sich fachlich und intellektuell so weit vorwärts, dass er sich neue Qualitäten erwarb, was ihn sehr freut. Er kann sich in seiner jetzigen leitenden Position als emanzipiertes, autonomes Subjekt mit Handlungswirksamkeit erleben. Darüber hinaus macht er mit den Interaktionen und der Kommunikation in der Arbeit positive Erfahrungen. Einige Unstimmigkeiten, die durch die Entwicklungsphase der Buchhandlung bedingt sind, gehören für ihn dazu.

Der Metapher „harter Sprung“ markiert eine Unsicherheitserfahrung, die mit der von Unterordnung und neuen Anforderungen im Berufsleben verbunden war. Diese Erfahrung sah er nicht als Bedrohung, sondern als Möglichkeit für seine persönliche Weiterentwicklung. Es kann ihm an dieser Stelle eine Ambivalenzbewältigungskompetenz zugeschrieben werden, die er sich möglicherweise durch die Bewältigung der besonderen Erfahrungen, wie der dauerhaften Unbestimmtheit und Unsicherheit in einer Lebenssituation im einem transnationalen Migrationkontext angeeignet hat.

G.: Seit zweieinhalb Jahren arbeite ich als Buchhändler, wo ich auch sehr zufrieden bin. Meine Arbeit bringt mich sehr vorwärts. Also, ich habe sehr viel gelernt. Ich bin ohne Vorkenntnisse in diesen Beruf eingestiegen. Vorher war ich als Frisörmeister Ausbilder und Geschäftsführer. (...)

Ich war dann hier wie der Lehrling. Das war ein harter Sprung erst mal. Es war für mich schon ein schwieriger Schritt, so rückwärts! (...) Das war eine ganz andere Anforderung. (...) Ich bin rein gewachsen. Es macht mir sehr viel Freude zu beobachten, wie ich die Entwicklung von diesem Handwerklichen, was ich auch sehr schätze, zur geistigen Arbeit schaffte. Es war schon eine neue Qualität und tolles Gefühl, das heißt, das Schwierigste am Umlernen zum einen, aber das Fruchtbarste und das Weiterbringendste auch zum anderen. Jetzt habe ich doch eine andere Qualität dazu gekriegt, bin ich nicht da stehen geblieben. (...) Jetzt bin ich wieder an dem Punkt, wo ich eine Abteilung leite. Es macht mir sehr viel Freude, dass ich jetzt meine Persönlichkeit ins Ganze mit einbringen kann. Auch ist das Team okay. (...) Da unsere Buchhandlung in der Entwicklung ist, sind natürlich Unstimmigkeiten als solche auch da. Es sind die Dinge, die auch dazu gehören. Ich könnte mir vorstellen, mehr zu verdienen.

Als ein postmodernes Subjekt wünscht sich Günes, dass er nicht an einem Punkt stehen bleibt, wobei sein Umfeld sich ständig in einem raschen Wandel befindet. Er positioniert sich im Allgemeinen auf der Seite des dynamischen soziokulturellen Wandels. Damit bleibt er handlungsfähig. Er differenziert sich von den Menschen in seinem Umfeld, die nur an einem Punkt verharren. Er besitzt schon das Bewusstsein, dass andere Menschen auch nicht in der sich wandelnden Welt an einem Punkt stehen bleiben können. Daher weist er darauf hin, dass die individuellen Entwicklungslinien so nicht Gleichzeitigkeit oder Ähnlichkeit nachweisen. An einem Scheideweg muss man sich getrennt auf die Suche nach dem eigenen Weg machen. Im Zusammenhang dieses Selbstkonzepts kann er sich nicht vorstellen, dass er ein Leben lang Bücher verkaufen werde. Sein dynamisches Selbst begann schon durch die Arbeit, nach Entwicklungschancen zur Selbstentfaltung zu suchen. Er denkt schon über alternative Wege nach, wie er in Zukunft entweder selbständig oder mit Kindern und Jugendlichen arbeiten kann.

G: (...) Als ich sowohl im sozialen Umfeld als auch im Beruf einen gewissen Punkt erreicht habe, habe ich gemerkt, dass es hier nicht weiter geht, und habe dann diese gewechselt. Meistens ist in meinem Umfeld nichts umgewandelt worden, obwohl ich mich heraus entwickelt habe. (...) Nicht wertend, jetzt habe ich mich weiterentwickelt und die anderen sind stehen geblieben, sondern alle machen ihre Entwicklung. Aber das läuft nicht immer parallel. (...) Es kann sein, dass sich alles in meiner Arbeit mitentwickelt, dann kann ich hier bleiben¹⁰⁹.

12.4.3 Ich habe mich zurückgezogen

Günes' Ort der Kindheit ist mit Erfahrungen und Erinnerungen in einer ethnischen Diaspora verbunden, weil seine Eltern als ArbeitsmigrantInnen in der deutschen Diaspora lebten. Er differenziert MigrantInnen, die aus der Türkei nach Deutschland immigriert sind und hier leben. In seiner Beschreibung werden unterschiedliche Erfahrungshintergründe, Migrationsprojekte und die damit verbundenen Generationskonflikte sichtbar. Er konnte sich nicht nur mit Menschen identifizieren, die seine Eltern aufgesucht haben und eine Art von „türkischen Menschen“ verkörpert haben. Er war anders als diese Menschen. Er wurde als Subjekt in anderen Kräfteverhältnissen und Kontexten erzeugt, als Menschen, die erst im erwachsenen Alter nach Deutschland immigriert sind.

¹⁰⁹ Nach ca. zwei Jahren nach der Interviewzeit begann Günes eine berufsbegleitende Weiterbildung zum Erzieher für Walddorfschulen. Ich erfahre das, als ich ihn zu seiner kirchlichen Trauung besuchte.

Günes hat das Gemeinschaftsleben und den Umgang mit sich selbst als Kind in der türkischen Diaspora genossen, die er in einer Abgrenzung zur „deutschen“ Mentalität als anders und positiv bewertet. Während seine Eltern mit dem Anpassungsdruck innerhalb der „türkischen Gemeinde“ zu kämpfen hatten, musste er sich mit ethnisierenden und vergeschlechtlichenden Sozialisationsritualen auseinandersetzen. Er differenziert sich von den türkischen Gemeinden, indem er sich selbst als liberalen Jungen, innerhalb dieser Biographiesequenzen, definiert. Seine liberale Haltung und Einstellungen hatten dort keine Akzeptanz gefunden.

Außerhalb dieses Kreises ist ihm in seinem, von ihm selbst gewählten sozialen Umfeld kein ethnisierender Moral- und Verhaltenskodex begegnet. Seine Haltung war eher selbstverständlich und normal. Darüber hinaus konnte er mit diesem Kontext, mit dem er sich auskannte und worin ein anderer Teil seiner Kultur durch seine alltägliche Lebenspraxis entstanden war und womit er sich identifizieren konnte, problemlos umgehen. Er fand für sich die Möglichkeit der individuellen Selbstentfaltung eher außerhalb der türkischen Community. Als eigene Bewältigungsstrategie im Umgang mit dem ethnisierenden und homogenisierenden Druck der türkischen Community entwickelte er eine zunehmende Distanzierung zu diesen Kreisen. Diese Distanzierungsstrategie im Umgang mit sämtlichen Arten einengenden Drucks, zieht sich während seiner Sozialisationsphase in jedem Bereich durch, so z.B. auch in seinem gleichaltrigen Freundeskreis. Seiner Selbstwahrnehmung nach war er immer ein Mensch, der immer mit den unterschiedlichsten Menschen, das heißt mit soziokulturellen Differenzen, gut umgehen konnte, solange sie ihn mit seiner Andersartigkeit akzeptierten. Er differenziert sich auch hier von anderen Jugendlichen türkischer Herkunft, wenn es um Freundschaften geht. Sie bewegten sich meist in Cliquen, hatten ganz feste Vorstellungen vom Leben und ließen uneindeutige, andersartige Denkweisen nicht zu. Daher hat er auf besondere freundschaftliche Kontakte zu Gleichaltrigen türkischer Herkunft keinen großen Wert gelegt oder sie gar aktiv aufgesucht. Er kritisiert hier diskursiv die Selbstethnisierung innerhalb türkischer Migranten.

I: Kannst du mir erzählen, wie du deine Anti-Haltung gegen das Türkische bekommen hast?

G: Also dadurch, dass ich hier groß geworden bin, habe ich mich als Türke nie fühlen können, und es hat für mich schon als Kind der ‚Türke‘ als solches einen anderen Mensch verkörpert. Wenn Menschengruppen irgendwo außerhalb sind, suchen sie sich naturgemäß als Gemeinschaft zusammen und das Vertraute. Dadurch waren auch sehr viele Türken bei uns. Mit dieser Art türkischen Menschen, die sich meine Eltern für sich gesucht haben, auch unter den türkischen Menschen hier in Deutschland gibt es ja verschiedene Kreise, nicht wertend, konnte ich mich einfach zunehmend nicht identifizieren. Sie waren immer so lieb, solange ich Kind war. Ich hab dieses soziale Umfeld und die Geselligkeit schon genossen. Das ist ja eine andere Mentalität als die deutsche Mentalität. (...) Wo ich aber mit zehn aufwärts anfang, meine eigenen Gedanken zu haben, wurde ich von denen nur angestoßen. Ich konnte nicht ins Gespräch kommen und eigene Gedanken haben, ohne bei den anderen türkischen Erwachsenen Empörung auszulösen. Da ich aber in völlig anderem Umfeld groß geworden bin, waren diese für mich die selbstverständlichsten Dinge, die in meinem deutschen Umfeld und in der Schule völlig selbstverständlich und normal waren. Das war für meine Eltern auch nicht so befremdlich, aber für die anderen schon. Ich war mit meiner politischen Einstellungen oder mit meinem Verständnis über Geschlechterrollen für sie zu liberal. Über ihre Reaktionen war ich auch immer schockiert. Meine Eltern haben durch mich sogar Schwierigkeiten bekommen. Also, mit meinem Bruder habe ich mich aus diesem Kreis mehr und mehr zurückgezogen. (...)

Typischerweise bin ich schon damals mit allen Arten Menschen ausgekommen, solange sie sie einen nicht so sehr eingeengt haben. Türkische Freunde speziell hatte ich einfach auch immer weniger, weil sie zum einen immer so in Cliquen waren, zum anderen hatten auch die Jungs in meiner Alter schon nach der Pubertät schon ihre ganz festen Vorstellungen, wie es zu sein hat. Dadurch hatte ich nur wenige türkische Freunde, wahrscheinlich wie jeder andere, der in Deutschland lebt. Also wenn einer dabei war, war er dabei. Ja so ist das auch immer geblieben.

12.4.4 Antihaltung war gegen meine Eltern

Die komplexen und unterschiedlichen Gründe für den Entstehungsprozess seiner Antihaltung erzählte Günes in folgender chronologischer Reihenfolge. Er bringt in der ersten Erzählsequenz zum Ausdruck, wie seine „Antihaltung“ gegen „Türkisches“ erst mit der „Antihaltung“ gegen seine Eltern begann. Die Konflikte begannen erst in der Grundschule. Nachdem in der Schule ein

Türkischunterricht für die Kinder von „Gastarbeitern“ eingerichtet worden ist, schickten die Eltern Günes dorthin. Dabei spielte wahrscheinlich einerseits der Wunsch der Eltern, dass ihr Sohn seine türkische Muttersprache in der Schule besser lernen könnte, andererseits aber auch der Druck von Seiten der „türkischen“ Gemeinde, die sie immer auf die fehlende türkische Sprachkompetenz ihres Sohnes hingewiesen hatten, eine Rolle. Da Günes sich weder mit dem Sonderstatus, als einziger seiner Klasse Besucher dieses Türkischunterrichts, noch mit dem „autoritären“ und pädagogisch schlechten Türkischlehrer identifizieren konnte, weigerte er sich trotz Strafen und Prügel der Eltern, den Unterricht weiter zubesuchen.

G: Diese Abwehrreaktion war eigentlich gegen mein Eltern, gegen das Türkische, die kam später. Meine Eltern haben damals von Seiten der Landsleute immer zu hören bekommen, dass ihr Sohn nicht richtig türkisch sprechen kann etc. ... Also, in der 5. Klasse ging es los, dass ich der einzige war von unserer Klasse, der in den türkischen Unterricht musste. (...) Und die anderen waren nach der Schule schon alle draußen. Noch dazu war dieser Lehrer sehr autoritär und ungeduldig, wenn man nicht gekonnt hat. Dann hat der Unterricht keinen Spaß gemacht. (...) Und dann bin ich nicht mehr gegangen. Alle Strafen und Prügel von meinen Eltern haben da nicht geholfen.

Gerade in der Pubertätsphase wollte Günes wie seine Mitschüler sein, und damit anders als seine Eltern. Das hielt und hält er für eine gesunde, normale Reaktion. Keine/r konnte ihn in der Schule anhand phänotypischer Merkmale als Türken identifizieren, weil er nicht „typisch türkisch“ aussah. Er machte persönlich keine rassistische Ausgrenzungserfahrung. Er beobachtete aber, dass andere Menschen durch die rassistische Zuschreibung phänotypischer Merkmale, wie z.B. „typisch türkisches Aussehen“, Gewalterfahrungen machten. Es könnte an dieser Stelle interpretiert werden, dass er nie als etwas anderes auffallen wollte. Aber darauf bezogen artikuliert Günes sein starkes Engagement in dieser Zeit in Bezug auf diskriminierte „Andere“, die aufgrund einer anderen Herkunft oder eines anderen Aussehens solche rassistischen Gewalterfahrungen machen mussten.

G: Das war auch so eine Zeit, wo ich damit Probleme hatte. Ich habe ganz andere Eltern mit anderer Nationalität, anderer Sprache und mit etwas anderem Aussehen. Ich wollte einfach nicht etwas Exotisches sein. (...) Und dann kommt noch die Pubertät sowieso dazu, dass man gesunderweise anders sein will als seine Eltern. Ich wollte mich halt davon distanzieren. (...) Obwohl ich ein Türke bin, habe ich so eine Ausgrenzung in meinem deutschen Umfeld nie erlebt. Keiner hat es gemerkt, dass ich Türke bin, weil ich nicht so typisch türkisch aussehe. Dadurch ist es nie passiert, dass irgendjemand zu mir ‚Scheiß Kanake‘ oder so was gesagt hätte. In meinem Umfeld ist so was schon anderen passiert, die so wie ein Türke ausgesehen haben. Manchmal habe ich mich sogar in der Schule für alle andere, die irgendwie Ausländer oder anders waren als anderen, stark eingesetzt.“

Günes artikuliert hier einen Druck, der über die türkische Sprache von außen auf ihn ausgeübt wurde, der dann eine große Rolle bei der Distanzierung vom „Türkischen“ als solchem gespielt hat. Damit thematisiert er ein Phänomen, das bei den Nachfolgegenerationen der EinwanderInnen häufig zu beobachten ist. Außerhalb des Familienkontexts war auch für ihn die deutsche Sprache das dominierende Kommunikationsmedium. Während er in verschiedenen Kontexten seine deutsche Sprachkompetenz und sein kulturell-soziales Wissen erweitert hat, konnte er seine türkische Sprachkompetenz nicht weiter entwickeln. Als er erst in der fünften Klasse zusätzlichen Türkischunterricht besuchen musste, bedeutete diese Erfahrung für ihn eine Zumutung und einen Druck, was durch den pädagogisch schlechten Lehrer noch verstärkt wurde. Seine geringe türkische Sprachkompetenz hatte ihm für den Unterricht nicht gereicht. Er hat in den sozialen Zusammenhängen, in denen Türkisch gesprochen wurde, keine Anerkennung für seine Realität gefunden und wurde mit der Argumentation „(...) du bist ja Türke!“ zum Türkischsprechen gezwungen. Mit diesem Zwang ging er um, indem er sich gegen das Türkische positionierte.

G: Noch dazu kam so ein Druck, der hauptsächlich zunehmend mit der Sprache begonnen hat, der hat mich erst dann vom Türkischen weggebracht. Meine türkische Sprache ist nicht wie meine deutsche Sprache gewachsen. In der türkischen Klasse haben mir die vertrauten Wörter gefehlt. Es war für mich so ein Druck. Je mehr meine Eltern und die anderen mich gezwungen haben, türkisch zu reden wie ‚sprich mal türkisch, du bist ja Türke‘, desto mehr habe ich Deutsch gesprochen. Gegen Türkisch habe ich mich auch deswegen immer mehr gewehrt.

In dieser Erzählsequenz werden die Rückkehrorientierung, und damit das Migrationprojekt der Eltern sichtbar. Der Vater wollte mit den in der Migration erworbenen Kompetenzen und Qualifikationen zurückkehren, um einen wirtschaftlichen Erfolg zu erreichen. Günes differenziert seine Eltern durch ihren höheren Bildungsstatus von anderen Migranten. Vor diesem Hintergrund sollte der Sohn auch einen guten Bildungsabschluss erreichen, was wiederum für den Sohn nur Druck bedeutete. Hiermit wird auch das Elternmotiv, hinter dem der Wunsch nach dem Besuch einer türkischen Klasse oder einer Koranschule, deutlicher. Die Kinder sollten nach der Rückkehr keine Schwierigkeiten haben. Da Günes sich in Deutschland wohl fühlte und die Türkei für ihn kein Identifikationsort war, hatte er eine ganz andere Zukunftsperspektive als seine Eltern. Aufgrund divergierender Vorstellungen und verschiedener Interessen zwischen den Familienmitgliedern, ist das Familienprojekt Migration und Rückkehr zerstört worden, und wahrscheinlich kam daher so ein Druck. Die Eltern kehrten waren erst sechs Jahre vor diesem Interview in die Türkei zurückgekehrt.

Günes' Kindheitserinnerungen sind von einer recht konflikthaften Familiendynamik und einer schwierigen Beziehungs- und Kommunikationsstruktur zwischen dem Vater und den restlichen Familienmitgliedern gekennzeichnet. Da der Vater oft weg war, war er vor allem für den heranwachsenden Sohn kein kompetenter Ansprechpartner, keine Erziehungs- und Bezugsperson. Durch diese gestörte Interaktion in der Familie und der Vater-Sohn-Beziehung widersetzte sich Günes kompromisslos den Wünsche des Vaters. Das wiederum verschlechterte alles und verursachte noch mehr Druck. Hier wird auch wieder deutlicher, warum seine türkische Sprachkompetenz zu Hause sehr eingeschränkt blieb, warum er sich immer mehr aus dem Elternhaus heraus bewegte, weil solche negativen Erfahrungen für ihn vermutlich sehr schwer auszuhalten waren.

Nach dem Abschluss der Realschule hatte Günes weder eine klare berufliche Orientierung noch einen Berufswunsch. Er hat eine relativ lange Zeit viele verschiedene Ausbildungen und Jobs, vom Wirtschaftsgymnasium bis zu einem Vorpraktikum als Erzieher, begonnen, hat sie ausprobiert und gleich wieder beendet, weil es ihm entweder keinen Spaß gemacht oder nicht zu seiner Vorstellung gepasst hat. Zuletzt hat er sich für die Ausbildung als Frisör entschieden.

G: Das war der gleiche Druck, wenn meine Eltern oder mein Vater immer gesagt haben, dass aus mir etwas Anständiges werden soll, wie Programmierer oder Techniker, damit ich in der Türkei einen tollen Laden aufmachen und viel Geld verdienen kann. Meine Eltern hatten größere Bildungserwartungen als irgendwelche Eltern, die nicht so gut ausgebildet sind wie meine. Ich war aber daran gar nicht interessiert. Was sollte ich in der Türkei? Mein Vater hatte die Vorstellung, dass die Familie in die Türkei zurückkehrt. Er hätte mit seinen Kenntnissen damals in der Türkei, wo Technik und Wissen auf seinem Gebiet nicht so weit entwickelt war, ganz viel Geld verdienen können. Mein Vater war Mathematiklehrer ursprünglich. Er hat eine gute Karriere gemacht und war einer der leitenden Programmierer am Flughafen. Er war aber sehr ungeduldig, pädagogisch sehr schlecht und noch dazu war er ein extrem enger Mensch, so dass er anderes nicht zuließ. (...) Der war kaum zu Hause und hat mir, oder uns allen, sehr gefehlt. Der hat sich auch mit der Mutter nur gestritten, als er zu Hause war. Es war nie die Atmosphäre da, dass wir über persönliche Dinge miteinander sprechen konnten. Das war der Grund, warum dieser Druck immer größer geworden ist. Er war sehr verzweifelt, weil ich auf ihn nicht gehört habe, weil er nicht vermitteln konnte, was er wollte. Also schlug er mich am Ende. Und das war für ihn Hilflosigkeit ((traurig, leise)).

Zum einen bedeutete Günes' Berufsentscheidung für den Vater, wegen seiner Pläne mit seinem Sohn nach der Rückkehr, eine große Enttäuschung. Zum anderen war ein solcher Beruf für ihn wegen seiner geschlechtspezifischen Stereotypen für einen ‚richtigen‘ Mann nicht vorstellbar. Die Art und Weise des Lebens und die Einstellungen der Eltern hat Günes als was „Türkisches“ identifiziert. Konkret konnte ihm diese Lebensweise wahrscheinlich keine Identifikationsbezüge und keine Perspektive in seiner Lebenssituation anbieten. Da er sich deshalb stark von seinen Eltern, die für ihn auch das Türkische personifizierten, distanzieren musste, hat er das Türkische von sich abgeschoben. Seine Metapher „Rutschen“ bedeutet, dass seine Abwehrreaktion und Distanzierung vom Türkischen nicht eine gewünschte Reaktion war. Er konnte vielleicht diese schwierige

adoleszente Ablösungsphase von seinen Eltern nur mit der Anti-Haltung gegen alles Türkische bewältigen, um handlungsfähig zu bleiben.

G: Für meinem Vater war es ganz schlimm, weil aus einem richtigen Mann kein Frisör wird. (...) Mein Vater ging, außer zur Arbeit, nie weg. Er hat nur in seiner kleinen Welt gelebt. Dadurch konnte meine Mutter auch nicht viel raus. Sie hatte ihre türkische Sendung, Musik und Freunde. Alles war türkisch. (...) Und das hat mich alles mehr von meinen Eltern distanziert, und auch von dem, was sie verkörpert haben. Sie haben für mich das Türkische verkörpert und personifiziert. Ich habe immer gesagt, nee ich möchte mit denen nichts zu tun haben. Wahrscheinlich wenn sie Russen gewesen wären, wäre es gleich russisch gewesen. Es lag mehr an der Person einfach, als an dem Türkischen selbst. Mit der Abschiebung meiner Eltern habe ich das Türkische mit abgeschoben von mir und mich davon distanziert. (...) Und so bin ich in dieses reingerutscht. Je mehr man mich gezwungen hat, desto weniger wollte ich damit zu tun haben.

Günes verließ trotz alledem sein Elternhaus erst mit 21 Jahren, weil ihm sonst zum Bewältigen seiner Ausbildung die notwendigen Mittel gefehlt hätten. Außerdem hatte er soweit seine Bewegungsfreiheit, sein eigenes Zimmer und seinen Bruder zu Hause, mit dem er sich gut verstanden hat. Dieses gute Verhältnis war ihm sehr wichtig.

12.4.5 Ich war einfach anders als der Durchschnitt in Deutschland

In dieser Erzählsequenz thematisiert Günes in Zusammenhang mit dem Einbürgerungsantrag seine Interaktionserfahrungen, sowohl mit den türkischen als auch mit den deutschen Institutionen, die dazu geführt haben, dass er die Behördengänge eher vermied, solange es ging. Er wurde dort meistens wegen seines optischen „Andersseins“ mit verschiedenen Disziplinierungsmaßnahmen konfrontiert. Im türkischen Konsulat sollte er sogar seine Ohrringe ablegen, weil er wahrscheinlich für sie nicht wie ein richtiger „türkischer Mann“ oder ein nicht eingedeutschter türkischer Junge aussah. Er konnte sich früher oft nicht mit den Interaktionspartnern auf gleicher Ebene auseinandersetzen, weil ihm das Selbstvertrauen und der souveräne Umgang, sowie teilweise die Sprachkompetenzen fehlte. Er positionierte sich schon damals gegen solche Disziplinierungsmaßnahmen, ließ aus Protest einfach seinen Pass liegen und zog sich zurück, obwohl sein widerspenstiges Verhalten oder diese Strategie passiv war. Er wollte mit seinem Pass, der auch Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit symbolisiert hat, signalisieren, dass das ihm nichts bedeutet. Seine Strategie war vielleicht zu passiv, weil seine Mutter oft seine behördliche Angelegenheit für ihn im Nachhinein erledigte.

Als junger Erwachsener entschied sich Günes schließlich für einen Antrag auf deutsche Staatsangehörigkeit, weil er wegen seines Passes weder mit deutschen, noch mit türkischen Ämtern zu tun haben wollte. Darüber hinaus spielten seine Kompetenzen und Souveränität dabei eine Rolle. Dadurch konnte er sich besser für eine gerechte Behandlung besser einsetzen.

G: So was Ähnliches mit dem Druck ging damals schon in dem türkischen Konsulat los. Weil ich ja oft anders aussah, ich hatte ja lange Haare, und dann hatte ich zu der Zeit lange Ohrringe, ich mich nicht Türkisch aussehen ließen. Die haben von mir an der Tür verlangt, dass ich diese ausziehe. Und dann habe ich gesagt, nee, mache ich nicht, und dann gab es eine riesige Streiterei und dann habe ich gesagt, ja, dann ‚lass ich es‘, und bin dann wieder heimgegangen. (...) Das war an den deutschen Ämtern wegen meiner Aufenthaltsgeschichte, Berufsberatung etc. auch nicht besser, als ich meinen türkischen Pass vorzeigte. Das waren für mich ganz eigenartige Begegnungen, also einfach so überheblich, gnädig so, wenn ich überhaupt was bekommen hab ((traurige Stimme und ziemlich leise, nachdenklich)). (...) Also, zum einen lag es daran, dass ich einfach anders war als der Durchschnitt. Ich sah schon optisch völlig anders aus, also ich hatte lange Haare, oft Lederjacken und diese (zerfetzten) Jeans an usw. (...) Sobald ich irgendwohin kam, konnte oder wollte mich jemand, der einfach eine konservativere Art oder Einstellung hatte, nicht ernst nehmen. Ich habe nicht die Sicherheit gehabt, um zu sagen ‚gut mein Lieber, jetzt lassen wir das Persönliche, kommen wir zur Sache. Ich habe immer gesagt, gut, die sind immer so und damit will ich nichts zu tun haben, gehe ich nicht in die Behörde, wenn es nicht sein muss. Ich hab oft schon meinen Pass liegen gelassen und bin einfach gegangen. (...) Dann habe ich mich immer mehr zurückgezogen. Ich wollte mit denen einfach nichts mehr zu tun haben, weil das für mich eine Anmaßung gewesen ist. (...) Mittlerweile hatte ich in einer deutschen Behörde Selbstbewusstsein. (...) Ich konnte mich durchsetzen oder erreichen, dass ich richtig, gerecht behandelt werde. Und es war in der türkischen nicht möglich. Das war für mich vor langer Zeit der Beweggrund zu sagen, es wird eigentlich damit Zeit. Na ja, und dann habe ich das wieder vor mir lange Zeit her geschoben, weil ich eben so ungern auf die Behörde gehe. Und da war ich letzte Woche in dieser Ausländerbehörde und hab gefragt, was ich brauche, wenn ich deutsch werden möchte oder, ich bin ein Deutscher und

möchte den deutschen Pass haben. Dadurch, dass ich heute 33 bin, stehe ich anders vor den Menschen, man geht anders mit denen um. (...) Diese Sicherheit, diese Souveränität ist die, die es auch den anderen Menschen wahrscheinlich auch leichter macht, als wenn ich mich trotzig hinsetzte und mich in mich zurückziehe, und sag halt nichts und gehe wieder. .. Das war dieses Mal ein tolles Erlebnis für mich, dieses Bild zu heilen, was mir immer begegnet ist. Dann bilde ich mir ein, dass sich die Arbeitssituation und das Klima in der Behörde geändert haben. Ja, und dann war es für mich dieses Mal nicht so, oh Gott mit dem Ganzen muss ich mich auseinandersetzen.

In seiner Formulierung: „Ich bin ein Deutscher und möchte den deutschen Pass auch haben“, positioniert er sich als Deutscher. Es wird hier eine Ambivalenz in der Lebenssituation dieser Menschen deutlich sichtbar. Man fühlt sich nämlich als Deutscher, aber es fehlt ihm die juristische und politische Anerkennung durch den deutschen Pass.

Günes bringt in dieser Erzählsequenz seine neue Interaktionserfahrung, die er vor einer Woche in der Ausländerbehörde erlebt hat, zum Ausdruck. In dieser positiven Erfahrung spielten sein Alter und sein Selbstvertrauen auch noch eine Rolle, neben der gestalterischen Verbesserung und dem besseren Umgang in den Ämtern. Die frühere unfreundliche Gestaltung machte die fehlende Wertschätzung von Migranten, die damals auch Ausdruck von sozialer Ungleichheit war, deutlich.

12.4.6 Grundgelöstheit und Grundfreiheit

Günes kam vor ca. sieben Jahren mit seiner ersten Ehe in eine Ehekrise. Seine Eltern und besonders sein Vater billigten eine Scheidung nicht. Durch diese Krise musste er erneut über seine Eltern und über seine Vaterbeziehung reflektieren. Um die wichtige Frage zu klären, brauchte er doch seine türkische Seite, die er abzuschieben versucht hatte. Dabei war ihm aber die ganze Zeit immer bewusst, dass er von seiner Prägung und seinem türkischen Teil nicht frei ist.

In dieser Auseinandersetzung konnte Günes sich mit seinem Vaterbild versöhnen und akzeptieren, dass sein Vater ihn nicht verstehen kann. Dadurch hatte er nicht mehr das Bedürfnis, dass sein Vater ihn verstehen und akzeptieren muss. In diesem Moment verlor der „Druck“ an Bedeutung, weil er sich von seinen ambivalenten Erwartungen befreite. Bis dahin wollte er einerseits dem elterlichen Bild eines Sohnes gerecht sein, und andererseits sich davon befreien, das heißt, er hatte den gleichzeitigen Wunsch nach Bindung und nach Ablösung. Als er diesen Konflikt durch Verstehen und Akzeptieren für sich lösen konnte, konnte er sich in seine türkischen Teile und Einflüsse konfliktfrei integrieren. Denn er konnte sein Problem mit dem Türkischen differenziert wahrnehmen. Diese biographischen Erfahrungen, in denen die Grenzen und Druck wegfielen und eine Integration seiner Teile stattfand, bezeichnet er als „Grundgelöstheit“ und „Grundfreiheit“. Hier bekam er ein Gefühl von Freiheit, dass er selbst bestimmen kann, wie er sein möchte, wie er mit seinen Problemen umgeht.

G: Ich habe mich wieder wegen dieser Auseinandersetzung mit meinen Eltern befasst. Zum ersten Mal habe ich die Frage gestellt, wie bin ich denn eigentlich selber? Also, dazu gehörte eben auch diese türkische Seite. (...) Ich habe mir überlegt, warum ist das so wichtig, was mein Vater denkt. Es war auch ähnlich, als ich mich damals von meinen Eltern frei gemacht habe und dachte, dass ich gar nicht so sein muss, wie mein Vater es sich vorstellt. In dieser Zeit habe ich Ablösung erlebt, in dem ich gesagt habe, lass ihn, wie er ist. Das war ein sehr erleichterndes Gefühl, nicht mehr mit ihm böse sein zu müssen, weil er mich nicht versteht, sondern zu denken, dass er mich gar nicht verstehen kann, weil er einfach auf der anderen Seite ganz andere Sachen sieht als ich, zu denken, so ist das in Ordnung. Von da an war ich in dem Verhältnis zu meinen Eltern entspannter. Damit war auch dieser Druck weg, dass ich immer sein musste, wie meine Eltern es sich wünschten. (...) In dem Moment war eigentlich auch mit dem Türkischen diese Grenze gefallen. Da war eine Grundgelöstheit und Grundfreiheit, wo ich sagen konnte, ich kann jetzt damit umgehen, wie ich will.

Durch diese Erfahrungen war ihm klar, dass anstatt des Türkischen der von ihm gespürte Druck sein persönliches Problem war. Als Resultat seiner Auseinandersetzung konnte er seine kulturelle Prägung und einen wichtigen Teil seines Selbst anerkennen. Sich dagegen wehren zu müssen, kostete ihn mehr Energie und machte ihn nicht richtig davon frei. Er lernte, wie er sich durch den bewussten Umgang oder die Anerkennung seiner kulturellen Seiten besser distanzieren kann.

G: So ist dieses mir klar, dass also das Türkische an sich nicht mein Problem ist, sondern der Druck vom Türkisch-sein zu-müssen, wie ich nicht bin. (...) Ich sehe das gar nicht mehr ein, warum soll mich dadurch unterdrücken lassen. Das war mit meiner kulturellen Seite auch so. Wenn jemand merkt, jetzt spricht der Türke aus dir, kann ich jetzt darüber denken, dass das so gut und in Ordnung ist. Das war eine große Freiheit zu denken, dass der Türke ein Stück in mir ist und zu mir gehört, anstatt zu denken, ich bin von diesem Türken nicht mehr abhängig. Jetzt muss ich mich nicht mehr dagegen wehren. Also, ich kann mich jetzt auf andere Art und Weise davon distanzieren, was mich nicht frei gemacht hat.

Günes artikuliert hier, dass diese Freiheit ihm einen ganz ‚normalen Umgang‘ mit sich selbst und mit anderen in seinen Interaktionen ermöglicht hat. Als er früher mit seinem türkischen Teil konfrontiert war, war es für ihn etwas Befremdendes, weil er diesen von sich wegschob. Dadurch war er nicht locker. Jetzt akzeptiert er alle seine Teile als seine Realität. Für ihn ist es entscheidend, ob er sich wohl fühlt, durch was und wie er seine Realität definiert.

G: Jetzt kann ich das einfach mehr und mehr in anderen Bereichen umsetzen, wie bei Behördengängen. Diese Freiheit hat mir mehr und mehr dieses normale Umgehen ermöglicht. (...) Freiheit bedeutet für mich, dass ich sagen kann, dass es mir gar nicht wichtig ist, ob ich türkisch oder deutsch, oder sonst was bin, sondern ob ich mich damit wohl fühle. In der deutschen Sprache fühle ich mich beispielsweise eher wohl. Manche Dinge kommen aus meiner türkischen Mentalität heraus. (...) Wenn ich mich jetzt in dem Moment damit wohl fühle, ist es für mich die Realität. Ich bediene mich bewusst oder unbewusst einer Mentalität, egal was gerade Sache ist. Es ist mir jetzt egal, wo es auch immer herkommen mag. Das ist so und ich empfinde mich dabei nicht unecht. Das bedeutet nicht, mit dem bin ich so, sondern das ist in dem Moment einfach so, wie eine Mentalität, die übergreift. Das ist vorher auch da gewesen. Aber das hat mich selber befremdet und beengt. Diese zunehmende Freiheit ist für mein Leben in jedem Bereich eine Bereicherung und ein ganz großes Stück meines Wohlbefindens.

12.4.7 Ich suche nach meiner Definition, was die Religion für mich bedeutet

Günes interessierte sich schon immer für Religionsfragen und erlebte sich immer religiös. Er konnte aber für sich die Bedeutung und Definition der Religion nicht richtig beantworten. In seiner Familie wurden zwar religiöse Feste gefeiert, aber der Hintergrund dazu wurde nie erläutert, wie heute bei vielen deutschen Familien. Seine Eltern schickten ihn mit ca. 12 Jahren in den Koranunterricht, wo er aber nur ein Mal erschien. Denn dort erlebte er den gleichaltrigen Koranlehrer als gewalttätig. Er suchte daher immer nach einer eigenen Definition und einer eigenen Bedeutungssetzung von Religion.

In dieser Erzählsequenz taucht die Thematisierung der nicht richtig existierenden religiösen Praktiken, außer der Feste, die zu Hause gefeiert wurden, auf. Günes konnte daher weder die Entscheidung der Eltern nachvollziehen, noch sich mit der ihm in der Koranschule begegneten Form der islamischen Religion identifizieren. Gleichzeitig fand reger Austausch unter Gleichaltrigen statt, wo er sich zwangfrei mit religiösen Fragen auseinandersetzte. Er kritisiert diskursiv das unhinterfragte Übernehmen der Religion von vielen als einen kollektiven Identifikationsbezug. In seinen Augen unterscheiden sich Menschen verschiedener Religionen dadurch auch nicht voneinander. Denn viele fühlen sich durch die Geburt zu irgendeiner Religion zugehörig. Er differenziert sich hier davon, sowohl von den Katholiken in Bayern, als auch von seinen Eltern. Seine Eltern wollten ihn nur deshalb auf einmal in den Koranunterricht schicken, weil sie auf dem Papier Muslime sind. Besonders sein Vater, der einerseits darauf bestanden hatte, andererseits aber eine rein naturwissenschaftliche Vorstellung von Gott besaß, stellte für seinen Sohn ein paradoxes Bild dar.

I: Kannst du mir erzählen, warum du ein zunehmendes Interesse an Religion hast?

G: Mit der Religion ist es einfach so, dass ich sie für mich in eine Form bringen und entdecken will und definieren möchte, was sie für mich überhaupt bedeutet. Religiosität und Glauben an Gott hatte ich immer. Ich hatte nur keine Vorstellung davon, was das für mich ist. Für mich war das auch nicht nachvollziehbar, dass ich auf einmal in die Koranschule gehen und ein guter Moslem werden sollte, was ich bisher zu Hause nie mitbekommen habe. (...) Weil mir die muslimische Religion zwei, drei Mal so blöd begegnet ist, wollte ich damit nichts zu tun haben. Damit konnte ich mich nicht identifizieren. Ich habe ja auch die christliche Religion nicht verstanden. Daher kam diese für mich auch nicht in Frage. Dann habe ich mich von der Religion zurückgezogen. Ich hatte damals schon die Sehnsucht zu wissen, was Gott ist etc. Damals habe mich mit meinen Freunden einfach über Gott und die Welt nächtelang unterhalten. Aber ich

hatte keine greifbare Form damals gekriegt. Wie viele Menschen, die eine Religion als Zugehörigkeit empfinden, in Bayern war es mit der Religion bei meinem Eltern das Gleiche. ... Viele begriffen wirklich nicht, was Religion bedeutet und warum sie alles machen. Alles ist so dogmatisch und oberflächlich. Meine Eltern bestanden darauf, dass sie Muslime sind, weil es überall so eingetragen ist. (...) Mein Vater war jedoch reiner Naturwissenschaftler und hatte nur eine rein naturwissenschaftliche Denkweise. Also Gott war für ihn so was wie die Natur oder eine Kraft.

Eine Zeitlang fühlte sich Günes wegen der Freiheit zum Buddhismus hingezogen. In diesem Zusammenhang setzte er sich auch mit vielen unterschiedlichen Menschen auseinander. Irgendwann sah er sich durch seine Kinder, die den Waldorf-Kindergarten besuchten, der sich sehr stark an christliches Gedankengut anlehnt, mit dem Christentum konfrontiert. Er musste sich auch damit auseinandersetzen, weil er die Fragen seiner Kinder beantworten musste. Fragen, wie z.B. es diese uralten Bilder gäbe und warum sie über Jahrhunderte vermittelt werden, beschäftigten ihn immer mehr. Er las und forschte daher auch in der christlichen Religionsgeschichte.

Hier kann man am biographischen Beispiel von Günes sehen, wie Religion und Traditionen verloren gehen, aber mit neuen Übersetzungen wieder erfunden werden können, die nie identisch mit dem Ursprung sind. Das heißt, dass die Subjekte nicht lebenslang in ihrer Ursprungsreligion gefangen bleiben, sondern dass sie ihre neuen individuellen, produktiven Bedeutungen einsetzen, und dass sie sich immer wieder neu in diskursiven Prozessen positionieren. Darüber hinaus ist noch anzumerken, dass sein Suchprozess noch nicht abgeschlossen ist, obwohl er in diesem Moment sagt, dass er christlich sei. Am Anfang der Erzählsequenz erwähnte er bereits, dass ihn weiterhin die Religionsfragen beschäftigen.

G: Ich bin immer von verschiedenen Seiten zugleich mit dem Christentum konfrontiert worden. Einmal durch meine Suche, die mir begegneten Menschen und diese Waldorfschule und -pädagogik. Was mir am meisten entsprochen hat, wo ich von allen verschiedenen Seiten immer darauf gekommen bin, ist einfach die christliche Religion. Ich bin weder katholisch noch evangelisch. Ich bin nur christlich. Christentum stimmt vielleicht mit mir überein, weil ich in Europa und in Deutschland groß geworden bin, wo viele andere Menschen größtenteils eben Christen sind. (...) Was auch immer der Grund sein mag, es stimmt für mich jetzt das Christliche.

12.4.8 Ich bin in beidem... überall drin ... was sollen diese Grenzen noch

Aus seiner heutigen Sicht positioniert sich Günes zum Thema Aufwachsen mit zwei Kulturen positiv und reflektiert über den Herstellungsprozess seines Selbstverständnisses. Seine Erinnerungen sind durch die Momente strukturiert, in denen er ständig die Unmöglichkeit einfacher Zugehörigkeit gespürt hat. Er musste sich selbstreflexiv mit jeglichen kollektiven Identitätsangeboten auseinandersetzen. Es ist sicher, dass er seinen Vergesellschaftungsprozess durch zwei verschiedene Kontexte nicht als selbstverständlich erlebt. Er musste sich sowohl mit Zwängen zur eindeutigen Selbstdefinition, mit der Option zur individuellen Wahlfreiheit, als auch mit der Mehrdeutigkeit auseinandersetzen. Dadurch entwickelte er zwangsläufig ein Durchsetzungsvermögen, weil seine Positionierung nie gesellschaftlich selbstverständlich war. Da er heute in mehreren soziokulturellen Kontexten verortet ist, befürwortet er die Vermischung. Seine Realität bringt an und für sich einen großen Vorteil mit, weil er dadurch eine Grundtoleranz und einen großen Handlungsspielraum bei Begegnungen mit Transdifferenzen erlebt. So erlebt er sich überall als ein transkulturelles, kompetentes Subjekt und fühlt sich überall zu Hause. Das Leben mit Transdifferenzen ist für ihn überhaupt etwas Selbstverständliches und Wünschenswertes. In diesen Erzählsequenzen bedient er sich des Multikulturalismuskurses. Seine unsicheren und ambivalenten Erfahrungen seit der Kindheit haben ihm eine gewisse Offenheit, Freiheit, Flexibilität, Toleranz und Bereicherung gebracht. Aus seiner heutigen Sicht besitzt er eine mehrfache Zugehörigkeit sowie Vermischung, die er nur in der Pubertät als Problem erlebt hat.

N: Was denkst du über dein Aufwachsen zwischen den Kulturen?

G: In zwei Kulturen aufzuwachsen war mir lange nicht bewusst. Als es mir bewusst wurde, wollte ich es nicht mehr. Im Nachhinein sage ich, dass es mir viel gebracht hat, wie die bewusste Auseinandersetzung und Durchsetzung damit. Das bedeutet für mich eine ganz große Qualität und hat mich viel weiter gebracht. Ich finde es einfach schön, dass man

verschiedene Menschen, also Multikulturalität, um sich herum hat. Ich denke, dass man automatisch anders wird, wenn man nicht mehr in einem Kreis alleine lebt, dass ich nicht allein deutsch oder türkisch bin, sondern sich das irgendwo ineinander mischt. Dann kann ich nicht mehr: „Die Deutschen oder die Türken sind blöd“, sagen, weil ich beides bin. Ich habe ganz automatisch eine Grundtoleranz, was einen großen Raum in der Begegnung schafft. Ich kann vielen Menschen begegnen und kann ihre Eigenheiten als selbstverständlich nehmen. (...) Ich glaub, diese Toleranz macht das bei allen aus, die hier in zwei Kulturen groß geworden sind, weil es natürlich ist. Ich denke, dass man dann in dem Moment nicht nur zu einem Kreis gehört, sagen kann, ich bin überall drin. Das war meiner Meinung nach eine der größten Bereicherungen, in meiner Kindheit diese Offenheit und die gleichzeitige Unsicherheit zu haben. Einerseits will ich einfach mal ein Deutscher und so sein wie alle anderen. Andererseits ist dieses ständige Schwimmen, dass ich halt nicht einfach nur Deutscher bin, weil meine Eltern nicht so sind. Durch dieses immer drum rum Schwimmen, das heißt dadurch, dass man sich auf keinen Punkt statisch fest machen kann, wie: „Ich bin in diesem Kreis und ich bin Deutscher“, usw., bekommt man dann auf einmal eine Beweglichkeit. Je kleiner ein Kreis ist, umso statischer werden die Menschen. Also, sehe ich das als Bereicherung und Freiheit, wenn man Dinge anders und bewusster anschauen muss, als man es normal getan hätte. (...)

Außer in der Zeit der Pubertät, wo ich nicht anders sein wollte, habe ich mein Aufwachsen nie als Problem empfunden. (...)

Ich denke, dass es für jede Gesellschaft positiv und wichtig ist, Verbindungen, egal in welcher Form, zu haben. Und wenn jemand in einer (anderen?) Kultur ein Stück weit aufgewachsen ist, ist das das größte, was man haben kann. (...) Es ist eine große Bereicherung für Deutschland oder für jedes andere Land, dass er diese Kontakte hat. Nicht umsonst ist es Zeit, dass die Grenzen langsam fallen, was sind denn Grenzen überhaupt noch, was soll das? Das jetzige Interesse daran ist nur rein wirtschaftlich. Die Menschen werden wirklich nicht beachtet. Die Grenzen müssen eigentlich fallen. Natürlich gibt es einfach Unterschiede. Auf der ganz banalen Ebene ist es auch ein Unterschied, ob ich Mercedes Benz oder VW fahre. Aber es sind doch alle Autos und haben alle eine Funktion. Mit einem kannst du in der kleinen Lücke parken, mit anderem kannst du weite Strecken fahren. So hat jedes Volk seine Eigenheiten, die ich schätze. Und es ist richtig so, wie es ist. Je mehr sich das mischt, umso reicher wird das doch. Ich finde es richtig, Individualität zu haben und Kultur zu haben. (...) Aber das heißt ja nicht, dass sie nicht Interesse daran haben können, möglichst viel von anderen zu lernen, dazu zu kriegen.

Günes plädiert persönlich für Transdifferenzen, kulturelle Grenzüberschreitungen und Durchmischungen, weil für ihn diese einen natürlichen Bestandteil der Kulturen, eine Bereicherung für ein soziokulturelles Leben bedeuten. Günes kritisiert diskursiv mit seiner Formulierung, „was sind denn Grenzen überhaupt noch, was soll das!“, die Paradoxie der nationalstaatlichen Grenzziehungen neben den bereits bestehenden transkulturellen und transnationalen Lebenswirklichkeiten. Er kritisiert auch nationalstaatliche Politikformen, die die Menschen mit solchen Lebenswirklichkeit missachten. Transkulturelles Lernen ist für ihn ein für die Zukunft notwendiges und erwünschtes Phänomen.

I: Zu welcher Gruppen fühlst du dich jetzt eher zugehörig, oder wann fühlst du dich eher wohl?

G: Überall, wo ich frei bin, wo Freiheit, Toleranz und Offenheit da ist oder wo es wirklich um die Kommunikation und ums Soziale geht, wo es also nicht ums gleich zu sein, sondern offen zu sein, geht. Ich schätze es sehr, und mit diesen Menschen fühle ich mich wohl. Ich könnte nicht sagen, dass das eine Gruppierung ist. Also ich mache es von Menschen abhängig. Also, der Mensch steht bei mir immer im Vordergrund. Wo ich die nicht habe, ist das für mich dann auch schwierig, einen Kontakt zu pflegen.

Günes betont im Zusammenhang der Zugehörigkeit eher die Wichtigkeit der Toleranz, der Offenheit, des Interesses, der Bereitschaft zum machtfreien Austausch und der Freiheit der Herkunft. Die soziokulturellen Differenzen, Eigenheiten oder die Herkunft spielen demnach überhaupt keine entscheidende Rolle, um Kontakt zu pflegen und sich zu identifizieren. Er bekommt erst Schwierigkeiten, die Kontakte zu pflegen, wenn die Menschen, egal welcher Herkunft, nicht so orientiert sind.

G: Aber ich finde die Türkei als Kultur, als Volk hoch interessant. Und ein Land, wo ich viel mehr Zugang hab. Also, ich habe ein Plus, weil ich viel näher am Türkischen dran bin, weil ich die türkische Sprache mitgekriegt habe, weil mich alles geprägt hat. Ich kann das viel stärker erleben.

Zuletzt fügt Günes hinzu, dass er das Land Türkei, seine Kultur und seine Menschen interessant findet. Es ist ihm bewusst, dass er durch seine kulturelle Prägung und seine Sprache einen besseren Zugang zum soziokulturellen Leben in der Türkei haben kann als jemand, der solche Einflüsse nicht besitzt. Er betrachtet dieses für sich als einen Pluspunkt und Ressource.

12.5 Tamer: „Keine großen Probleme und Lösungssuche!“

12.5.1 Der Karrierist und seine Lebensgeschichte

Tamer beginnt auf meine Eingangsfrage¹¹⁰ mit einer kurzen Zusammenfassung seines biographischen Werdegangs. Er ist 31 Jahre alt, wurde 1968 in München geboren, ist dort aufgewachsen und lebt noch dort. Er besuchte keinen Kindergarten. Nach der Grundschule ging er ins Gymnasium. Statt seiner Eltern, die nicht Deutsch sprechen konnten, halfen ihm bei seinen Schulproblemen seine beiden älteren Schwestern, die selber erst mit sieben und zehn Jahren ohne Deutschkenntnisse nach Deutschland gekommen waren. Sie lernten aber mit Hilfe eines „netten deutschen Nachbarn“, der ihnen auch beim Lernen für die Schule half, ganz schnell Deutsch. Allmählich konnte er seine Probleme allein lösen, wobei ihn dabei Nachhilfeunterricht und seine MitschülerInnen unterstützten.

Tamer wollte ursprünglich Autodesign bzw. Konstruktion studieren, weil er schon als Kind gerne Autos gezeichnet hatte. Er mag das Zeichnen und Autos immer noch sehr. Als er erfuhr, dass er für die Aufnahme für dieses Studium eine Mappe mit verschiedenen Zeichnungen vorbereiten musste, entschied er sich in der Vorbereitungszeit, Philosophie zu studieren. Als er aber die Zeichnungen der anderen BewerberInnen sah, war er sehr verunsichert und dachte, dass er doch nicht so viel Talent für das Malen habe. Als er sich überlegte, was er noch studieren könnte, schlug sein älterer Bruder ihm das Jurastudium vor. Da seine Schwester und einige Freunde vom Gymnasium bereits Jura studierten, konnte er sich etwas genauer über dieses Fach informieren. Darauf fing er mit dem Jurastudium an und schloss es in fünf, statt in den üblichen sechs Jahren, ab.

Tamers Vater war ein Arbeiter mit fünf Kindern, der nicht viel Geld verdiente. Seine Mutter war überwiegend Hausfrau, die ab und zu durch einige Putzarbeiten etwas Geld dazu verdiente. Er finanzierte daher sein Studium immer selbst, indem er überwiegend als freier Mitarbeiter in verschiedenen Kanzleien arbeitete, in denen er in den letzten zwei Jahren überwiegend die juristischen Fälle von migrantischen Mitbürgern übernahm, die auch meistens aus seiner Familie, seinem Bekannten- und Freundeskreis kamen.

Gleich nach dem zweiten Staatsexamen heiratete Tamer seine Verlobte, mit der er bereits zusammenlebte und die er seit sieben Jahren kannte. Nach seiner Referendariatszeit begann er, als Stipendiat in einem renommierten Forschungsinstitut zu promovieren. Als er von einem sehr bekannten Professor, aufgrund seiner Türkisch- und wissenschaftlichen Kenntnisse über den Türkei-Kontext, eine schwer zu bekommende Promotionsstelle mit Stipendium in diesem Forschungsinstitut erhielt, war er angenehm überrascht. Das Thema der Promotion, das bereits zum Teil von einem türkischen Stipendiaten erforscht worden ist, sollte durch seine Forschung noch vertieft werden. Zur gleichen Zeit wurde er in Deutschland eingebürgert, was für ihn bei der Stipendiums- und Stellenvergabe sehr hilfreich war. Denn einerseits war es in diesem Institut schwer, eine Stelle an ausländische Forschungskandidatinnen zu vergeben. Andererseits war die Höhe dieses Stipendiums nicht so hoch wie das der deutschen Stipendiaten. Nach zweieinhalb Jahren - kurz vor diesem Interview - gab er seine Dissertation ab. In den nächsten Monaten steht nur noch sein Rigorosum an. Da sein Doktorvater von seiner Arbeit sehr begeistert war, möchte er ihm helfen, seine Arbeit in einer sehr renommierten Publikationsreihe zu veröffentlichen.

¹¹⁰ Die Interviewsprache war bis auf einige wenige Wörter türkisch. Ich habe den Text möglichst sinngemäß ins Deutsche übersetzt.

Er besuchte in dem Zeitabschnitt, als das Interview gemacht wurde, einen Englisch-Intensivkurs. Im Moment beschäftigt er sich mit dem Verfassen eines Aufsatzes über seine Forschungsergebnisse, weil eine Mitarbeiterin des türkischen Kultusministeriums, mit der er in Kontakt steht, diese Arbeit in der Türkei veröffentlichen möchte. Damit seine Forschungsergebnisse bei einer bevorstehenden gesetzlichen Veränderung in der Türkei mitberücksichtigt werden können, muss er sich mit diesem Aufsatz beeilen. Darüber hinaus ist er mit zwei Freunden türkischer Herkunft, die sich aus Interesse an der Kunst zusammengefunden hatten, mit dem Aufbau eines multikulturellen Kunstprojektes beschäftigt. Sie möchten zuerst verschiedene Kunstwerke internationaler Künstler im Internet ausstellen, wobei sie sich bei einem Erfolg künftig reale Kunstausstellungen sowie Organisationen gut vorstellen können¹¹¹.

Tamer bekam zwei Monate vor diesem Interview sein erstes Kind, worüber er richtig glücklich ist. Der jungen Familie steht bald der Umzug in ihr vor kurzem gekauftes Haus bevor. Da sein Stipendium bald abläuft und seine Frau im Erziehungsurlaub ist, macht er sich im Moment über Schulden und Möglichkeiten zum Geldverdienen viele Gedanken. Er bekam auf Grund seiner Bewerbungen viele ansprechende Stellenangebote, unter denen er sich bald für einen Job entscheiden muss. Eine Option wäre, in eine renommierte große Kanzlei zu gehen. Die andere Option wäre, in seinem Schwerpunkt, dem Urheberrecht, in einer anderen Kanzlei mitzuwirken, wo er sich persönlich wohler fühlen würde. Eine weitere Option wäre, in der Kanzlei eines Freundes türkischer Herkunft mitzuwirken, so dass sie die erste große, nur türkischsprachige Kanzlei werden könnten. So könnte er seinen Kontakt zum türkischen Kontext weiter aufrecht erhalten. Ein Kompromiss wäre auch, dass er in zwei verschiedenen Kanzleien arbeitet¹¹².

Tamer setzte seine Erzählung mit seinen Geschwistern fort. Sein älterer Bruder (44 Jahre) ist Augenarzt in der Türkei, verheiratet mit einer Kunsthistorikerin, hat ein Kind und ist türkischer Staatsbürger. Er versteht sich mit seinem Bruder sehr gut, obwohl er ihn nur in den Ferien in der Türkei sieht. Sie teilen zwei leidenschaftliche Hobbys miteinander: Schachspielen und Pferde, die sein Bruder besitzt. Sein Bruder kam mit 13 Jahren nach Deutschland und kehrte ein Jahr später wieder zurück, weil er merkte, dass er in Deutschland mit der Schule keinen Erfolg hätte. Seiner meine Meinung nach war es gut, dass sein Vater das seinem Bruder damals erlaubt hat. Der Bruder blieb teilweise bei Verwandten, teilweise in einem Internat. Die älteste Schwester (41 Jahre) lebt in Rosenheim, ist mit einem Deutschen verheiratet, hat drei Kinder und ist staatlich anerkannte Dolmetscherin. Die zweitälteste Schwester (38 Jahre) lebt in Frankfurt, hat ebenfalls einen deutschen Ehemann und ist gegenwärtig Rechtsreferendarin. Sie begann ihr Jurastudium auf dem zweiten Bildungsweg. Sie ist wie die andere Schwester auch deutsche Staatsbürgerin. Sein jüngster Bruder lebt in München, ist ledig und ist bald mit seinem Chemiestudium fertig. Er hat die türkische Staatsangehörigkeit.

An dieser Stelle ist es angebracht, mit weiteren biographisch relevanten Informationen über Tamer fortsetzen: Seit 1996 ist er deutscher Staatsbürger und verheiratet. Er lebt mit seiner Frau deutscher Herkunft und mit der zweimonatigen Tochter zusammen¹¹³. Seine Frau ist Bankfachwirtin. Er spricht Deutsch wie seine Muttersprache, türkisch sehr gut und englisch gut. Er liest regelmäßig deutschsprachige Zeitungen, Bücher und juristische Zeitschriften, Publikationen zu

111 Nach dem Interview konnte ich in den kommenden Jahren tatsächlich das Gelingen dieses Multikulturellen Kunstforums im Internet verfolgen. Außerdem erlebte ich als Zuschauerin ein reales Zusammentreffen von internationalen, jungen, talentierten Hip Hop Künstlern aus ganz Deutschland, das von Tamer und seinen Freunden organisiert wurde.

112 Nach diesem Interview konnte ich über seinen Karriereverlauf durch persönlichen Kontakt oder andere Wege informiert bleiben. Er begann mit diesem Freund eine gemeinsame Kanzlei zu führen, und sie erleben als türkischsprachige Anwälte eine starke Nachfrage. Außerdem wurden sie durch die Aufnahme von anderen türkischsprachigen JuristInnen mit verschiedenen Schwerpunkten eine richtig große Anwaltskanzlei. Über die Arbeit mit seinem Schwerpunkt wusste ich nicht viel. Dennoch erfuhr ich über ein Interview mit ihm in einer deutschsprachigen Tageszeitung, dass er deutsche Firmen in der Türkei betreut und vertritt.

113 Tamer bekam nach ein paar Jahren Zwillinge.

Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst und Hobby. Er schaut zu Hause nur deutsches Fernsehen, wodurch er eher wenig über die Türkei und die dortigen politischen Entwicklungen informiert ist. Er verfolgt türkischsprachige wissenschaftliche Veröffentlichungen aus der Türkei über sein Thema. Seine Hobbys sind latein-amerikanische Tänze, Photographie, Badminton, Schwimmen und Skifahren, wenn er Zeit dazu hat. Er ist Mitglied in der Rechtsanwaltskammer in Deutschland. Er wäre gerne auch in der deutsch-türkisch Juristenvereinigung, wenn er etwas mehr Zeit hätte.

Tamers Mutter kam 1968 nach Deutschland. Sie war in der Türkei in der Textilbranche und in Deutschland als Hausfrau beschäftigt. Sie hatte einen Grundschulabschluss, spricht Türkisch und kaum Deutsch. Sein Vater kam 1965 nach Deutschland. Er hat nur zwei Jahre eine Grundschule besucht und war in der Türkei ein kleiner Händler für Textil- und Eisenwaren. Zuletzt arbeitete er als Rangierer in Deutschland. Er spricht Türkisch und ein wenig Deutsch. Beide Elternteile sind türkische Staatsbürger und leben seit 1996 als Rentner wieder in der Türkei.

12.5.2 Aufregende und spannende Zeit

Tamer ist mit seiner aktuellen Lebenssituation zufrieden. Vor der Abgabe seiner Dissertation war er sehr aufgeregt und gespannt. Einerseits erlebt er jetzt wieder auf Grund seiner beruflichen Ungewissheit eine anregende und spannende Zeit, in der er sich viele Gedanken darüber macht, ob er genug verdienen, ob er seine Schulden bezahlen könne, ob sie sich ihrer neuen Umgebung, ihrem Leben mit Kind anpassen können werden. Andererseits freut er sich über die Veränderungen in seinem Leben.

Im Allgemeinen verbrachte Tamer gerne seine Freizeit mit seinen Freunden und seinen Hobbys, wie Tanzen, Photographie usw. Er unternahm viel und hatte viel Spaß. Sein Freundeskreis besteht aus Freunden von der Universität, die fast alle deutschstämmig sind und anderen Freunde türkischer Abstammung, die aus ganz unterschiedlichen sozialen Schichten kommen. Mit seinen Freunden von der Universität kann er sich meistens nur über Jura unterhalten. Mit anderen Freunden dagegen teilt er andere Interessen. Früher unternahmen sie oft viel zusammen, jetzt geht das nur noch ganz selten. Obwohl dies eine normale Entwicklung ist und er sich schon auf die berufliche Beschäftigung und das Internetprojekt freut, findet er es traurig, dass er in letzter Zeit kaum Freizeit für Hobbys und Freunde hat.

12.5.3 Austausch durch die Dissertationsforschung in der Türkei

Auf meine Frage: „Welche Erfahrungen hast du wegen deiner Dissertationsforschung in der Türkei gemacht?“, antwortet Tamer, dass es für ihn insgesamt sehr interessant und bereichernd war. Er war dort in zwei Städten. Eine Habilitationsarbeit, die sein Freund aus der Türkei mitbrachte, und viele Forschungsmaterialien aus der Türkei, die ein Doktorand aus der Türkei vorher in seinem Institut bereit gestellt hatte, erleichterten den Einstieg in den türkischen Forschungskontext. Er knüpfte dann selbst vielfältige Kontakte zu den JuristInnen, die zum Teil eigene Kanzleien besaßen, und zum Teil an den Universitäten als Professor oder Dozent unterrichteten, oder im Kultusministerium oder Justizministerium beschäftigt waren. Er führte in seinen mehrmaligen Aufenthalten in der Türkei sehr rege Auseinandersetzungen, die manchmal aufgrund unterschiedlicher Annäherungen und Wissensbeständen nicht ganz konfliktfrei waren. *T: Gott sei Dank habe ich dort keine Probleme erlebt. Die Menschen haben mich mit offenen Armen aufgenommen. Sie haben mich überhaupt nicht als Konkurrenten gesehen. Aber das gleiche erlebe ich auch hier.*

Am Anfang war Tamer von dem Wissen seines Kollegen aus der Türkei sehr beeindruckt und eingeschüchtert, so dass er diesem nie widersprach. Als er ihm aber in der Abschlussphase seiner Forschung widersprach, änderte ich dessen Verhalten Tamer gegenüber und wurde etwas merkwürdig. Tamer meint, dass es natürlich nicht angenehm sei, wenn man seinen Fehler von

jemandem aufgezeigt bekommt. Tamer schickte dem türkischen Kultusministerium per E-Mail einige wichtige Punkte seiner Befunde. Er ist gespannt, ob seine Punkte in der neu geplanten Gesetzgebung mitberücksichtigt werden. Als er in der Türkei war, fand er in einem neuen Gesetzentwurf viele Fehler. Da die Türkei bereits in die europäische Zollunion eingetreten ist, müssen europäische Gesetze bei der Gesetzgebung mitberücksichtigt werden, die seiner Meinung nach nicht richtig interpretiert wurden. Seine Befunde wurden auch durch seinen Doktorvater in Deutschland bestätigt. Er meint in einer glücklicheren Situation als die KollegInnen in der Türkei zu sein, weil er bezüglich dieser Thematik bessere und unbegrenzte Zugangschancen zu den Daten über diesen europäischen Kontext besitzt. Vor diesem Hintergrund versteht er die Sachlage besser.

12.5.4 Multikulturelle Internetplattform für internationale Künstler

Auf meine Frage: „Wie diese Idee mit dem multikulturellen Internetprojekt entstanden ist“, antwortet Tamer wie folgt: „Als ich meine Dissertation über Urheberrecht schrieb, sah ich immer wieder monokulturelle Darstellungen von Kunstwerken und Projekten im Internet.“ Er wollte dann im Internet eine multikulturelle Plattform für internationale Kunst schaffen. So entwickelte sich schnell das multikulturelle Internetprojekt, als er zwei daran interessierte Freunde dazu gewann. Er wollte zu den Künstlern Kontakt aufnehmen und ihre juristischen Probleme lösen. Ein türkischstämmiger Freund, ein Maschinenbauingenieur, ist zuständig für die technische Betreuung. Eine ebenfalls türkischstämmige Freundin, eine Juristin, ist zuständig für die Finanzen. Sie versuchen zusammen, Kontakt zu den internationalen Künstler bzw. Literaten aufzunehmen. Es ist für sie eine wichtige Erfahrung. Die Menschen würden ihren Horizont erweitern, wenn sie multikulturelle Kunstprojekte auf ihren Internetseiten präsentiert sehen. Sie möchten dargestellte Kunstobjekte auch verkaufen und dabei Geld verdienen.

12.5.5 Vom Elternhaus in die bi-nationale Ehe

Tamer lernte seine Ehefrau vor acht Jahren kennen. Er verließ wegen ihr seine damalige türkische Freundin. Auf meine Frage, ob sie aufgrund unterschiedlicher kultureller Hintergründe Schwierigkeiten gehabt hätten, und wenn ja, welche, antwortet er, dass seine Freundin am Anfang nicht zufrieden gewesen sei. Denn sein sehr großer Freundeskreis bestand fast nur aus Männern, und mit ihnen verbrachte er sehr viel Zeit. Das war für sie zu viel und ungewohnt. Er versuchte zuerst seine Freundin dazu zu bringen, dass sie es akzeptiert. Dann versuchte er, mit ihr mehr Zeit zu verbringen. Mittlerweile gewöhnte sich seine Freundin daran und sie waren im Endeffekt auch häufiger zusammen. Darüber hinaus ist seine Frau etwas traurig, dass sie wegen der Sprachbarriere mit ihren Schwiegereltern keine tiefen Gespräche führen kann. Sie lernt deswegen jetzt Türkisch. Er motivierte seine Freundin nicht zu früh zum Türkischlernen, weil er ihr damit keinen Druck machen wollte. Ansonsten haben sie keine kulturell bedingten Probleme.

Tamer meint, dass sie vielleicht in Zukunft durch ihr Kind kulturell bedingte Probleme miteinander erleben könnten. Er ist nicht sehr religiös, aber schon gläubig. Seiner Frau geht es genauso. Sie möchten ihrer Tochter die christliche und islamische Religion näher bringen, so dass sie sich später selber entscheiden kann. In diesem Fall muss er sich etwas mehr bemühen, weil das Kind in einem christlichen Land lebt und dadurch eher die christliche Lebensart oder Feiertage kennen lernt. Er wünscht sich innerlich, dass sich seine Tochter doch später für den Islam entscheidet, obwohl es keine Garantie dafür gibt. Als er erfuhr, dass sich seine jetzige Englischlehrerin, die halb Engländerin und halb Pakistani ist und in England aufwuchs, für den Islam entschied, war er angenehm überrascht und bekam für seine Tochter mehr Hoffnung.

Tamers Eltern setzten ihn nie unter Druck. Daher machten sie keinen Stress, als er seine deutsche Freundin nach Hause brachte. Sie wünschten sich aber immer, dass er eine Türkin heiratete. Als er anfang, ab und zu bei seiner Freundin zu übernachten, fanden es seine Eltern schon problematisch. Er zog erst mit 26 Jahren, auf Veranlassung seiner Freundin, nach seinem ersten Staatsexamen, zu ihr. Er wartete bis dahin, weil er weder Eingrenzungen oder Probleme zu Hause hatte und außerdem nur wenig Geld, das er außer für sein Studium oder für seine Hobbies (z.B. sein Auto- Hobby) brauchte.

Tamer positioniert sich jenseits meiner Annahme, nach der er in seiner bi-nationalen Ehe kulturelle Probleme oder Schwierigkeiten haben sollte. Zweisprachigkeit und religiöse Erziehung in beiden Religionen sind für beide Partner ein wichtiges Thema. Das Kind soll die Freiheit zur Wahl haben. Außer dieser beiden Themen haben sie keine kulturell bedingten Probleme. Sie befinden sich aber beide im Austausch miteinander, wie sie diese Probleme am besten lösen können. Es wird weder Unlösbarkeit noch Ablehnung zwischen den beiden Partnern erlebt. Da er seiner Meinung nach mit beiden Kulturen zusammen aufwuchs, kennt und schätzt er beide Kulturen. Er kam mit der deutschen Kultur ganz früh spielerisch und sehr positiv in Kontakt. Sonstige Probleme betrachtet er als ganz normale Probleme, die alle haben können. Während seines Aufwachsens erlebte er es auch als positiv, wie auftauchende kulturelle Probleme mit Kompromissen und Kreativität von allen Seiten gelöst worden sind und Krisensituationen bewältigt wurden. Sie versuchten, in Beziehung zueinander zu bleiben, gegenseitiges Interesse zu zeigen, um irgendwie eine befriedigende Lösung für die Probleme zu finden. Obwohl der eine oder andere damit nicht zufrieden war, konnten sie die Situation und die Entscheidungen für die neue Lebenswege akzeptieren.

I: Bist du nicht durch deine Freundin und ihre Umgebung ganz intensiv zum ersten Mal in eine andere Kultur rein gekommen.

T: Warum meinst du das? Ich bin schon von meiner Kindheit an mit deutschen Leuten in Kontakt gewesen, obwohl ich schon viele türkische Freunde gehabt habe. Als ich drei Jahre alt war, habe ich immer mit meiner deutscher Freundin E. zusammen gespielt. Ihre Schwester war die Freundin von meinen älteren Schwestern. Wir haben im gleichen Wohnkomplex gewohnt. Außerdem war ich fast jeden Tag tagsüber bei unseren Nachbarn, die ein Stockwerk tiefer gewohnt haben. Ich habe mit dem Spielzeug von ihrem Sohn gespielt. Ich war fast nur abends zu Hause. Ich habe dadurch die deutsche Lebensart und Weise kennen gelernt und gemocht. Ich bin von Anfang an mit beiden Kulturen aufgewachsen. Daher ist mir nichts Neues durch meine Freundin begegnet. Dieses Interview mit mir ist wahrscheinlich sehr langweilig, weil ich keine kulturellen Probleme hatte bzw. habe. Probleme hat man natürlich wie Liebe, Beruf usw. Probleme hatte/habe ich wie jeder andere. Aber sie unterscheiden sich nicht von Problemen, die auch viele Deutsche haben können. ... Kulturelle Probleme oder Krisen hatten wir, als meine ältere Schwester eines Morgens aufgestanden war, und meiner Mutter gesagt hat, dass in ein paar Stunden einige Leute zu uns zu Besuch kommen würden und um ihre Hand halten würden. Als erstes sagte meine Mutter ja. Als sie aber gleich erfahren hat, dass die Besucher aus Deutschland kommen, hat sie gleich gesagt, dass wir auf der Stelle gleich alles einpacken und in die Türkei zurückkehren möchten. Sie haben sich dann gestritten. Als mein Vater nach Hause gekommen ist und meine Mutter ihm alles erzählt hat, hat sich mein Vater, Gott sein Dank, im Gegensatz zu meiner Mutter vernünftig verhalten und gesagt: „Warte mal, wer sind diese Menschen überhaupt?“ Wenn es aber mit meinem Vater anders gelaufen wäre, hätten wir vielleicht tatsächlich auf der Stelle eingepackt und wären zurückgekehrt. Mein Vater hat aber als Bedingung gestellt, dass mein zukünftiger Schwager zum Islam konvertieren soll. Mein Schwager hat es akzeptiert. Mit der Zeit hat mein Vater herausgefunden, dass er das nicht gemacht hat, da war es für meinen Vater zu spät ((lacht)). Denn mein Schwager ist auch kein religiöser Mensch. Daher hat mein Vater, als meine zweitälteste Schwester auch mit einem Deutschen herkam, nicht mehr vorausgesetzt dass er zum Islam übertreten soll. Mein anderer Schwager hätte es auch nicht akzeptiert, weil er auch überhaupt nicht religiös, sondern Atheist ist.

N: Was denkt deine Mutter darüber jetzt, dass ihre drei Kinder jetzt mit Deutschen verheiratet sind?

T: Sie ist damit nicht so zufrieden. Manchmal ärgert sie sich über meinen Vater und sagt ihm: „Das ist alles deine Schuld. Deinetwegen ist es so gelaufen.“ Aber sie kann uns nicht verändern. Eigentlich ist meine Mutter nur darüber traurig, weil drei Kinder meiner ältesten Schwester überhaupt nicht Türkisch sprechen können, obwohl sie Türkisch verstehen. Meine Schwester und ihr Mann wollten ihre Kinder zweisprachig aufziehen. Aber wahrscheinlich war meine Schwester damit nicht so konsequent. Ich mache mir deshalb darüber Gedanken, wie ich selber das mit meiner Tochter machen soll. Denn ich arbeite und bin nicht Hausfrau wie meine Schwester. Ich werde eine türkischsprachige Haushälterin einstellen, wenn ich es mir leisten kann, damit sie meiner Tochter auch Türkisch beibringen kann. Oder ich werde sie in eine türkische Klasse schicken. Meine Frau ist aber gegen eine türkische Klasse. Ich sage zu ihr: „Schau, was aus mir geworden ist, obwohl auch ich eine türkische Klasse besucht habe.“ Sie lehnt es aber ab. Es ist ein

Problem. Eigentlich sollen wir uns anschauen, wie die Situation in den Schulen ist. Ich wünsche mir natürlich auch, dass die Zukunft meiner Tochter offener ist und besser wird. Es kann ein Problem werden. Vielleicht werde ich einen privaten Türkischlehrer engagieren, wenn ich es mir leisten kann. Na ja, nur dieses Problem mit der Religion und Sprache. (...)

Tamer identifiziert sich mit der Türkei als seinem Heimatland oder dem Land, aus dem seine Eltern kommen. Zu seiner persönlichen Identität äußert er, dass er weder genau wie ein Türke noch wie ein Deutscher sei. Seine Identität bestehe aus beidem. Es sei doch gut für einen, wenn man andere Sprachen beherrsche oder Kulturen kenne. So könne Interaktion mit den jeweiligen anderen besser klappen. Wie er bisher schon an seiner Biographie verdeutlicht habe, kommen seine Eltern aus der Türkei. Die Sprachkenntnisse können schon für das Gelingen der Kommunikation und der Beziehung zu diesen türkischsprachigen Eltern oder Verwandten sehr positiv beitragen, und dadurch könne ein Austausch stattfinden.

I: Warum ist das wichtig, dass deine Tochter Türkisch lernt?

T: Weil ich aus der Türkei (sic!) komme, sehe ich mich weder genau wie einen Türke noch wie einen Deutschen. Aber trotzdem habe ich dieses ‚türkische‘ Gefühl. Ich möchte daher trotzdem, dass meine Tochter von dem Land, aus dem ich komme, oder wie soll ich sagen, die Sprache lernt und die Religion dieses Landes versteht, aus dem meine Eltern kommen. Es ist schön, eine andere Sprache überhaupt zu beherrschen. Wenn ich damals als Junge wie jetzt gedacht hätte, hätte ich noch mehr Sprachen gelernt. Es ist überhaupt wichtig, sich mit jemandem in der Originalsprache zu unterhalten, weil durch die Übersetzung viele Sachen verloren gehen. Ich möchte daher, dass meine Tochter diese Möglichkeiten nutzt. Es ist deshalb wichtig, dass sie Türkisch lernt.

12.5.6 Die Modellschule war für die Integration doch nicht so gut

Tamer besuchte von der ersten bis zur vierten Grundschulklasse nur eine türkische Nationalklasse, in der die Lehrer und die Unterrichtssprache, bis auf den Deutschunterricht, türkisch waren. Ab der fünften Klasse wechselte er in eine Modellklasse eines Gymnasiums, in der sich nur türkischsprachige Schüler befanden, und, anders als in der vorherigen Klasse, die Unterrichtssprache, bis auf den Türkisch- und Religionsunterricht, nur Deutsch war. Am Anfang besuchten sie nur einige Fächer, wie Sport, Musik und Kunst gemeinsam mit den anderen Schülern. Zunehmend wurde auch in anderen Fächern der rein türkischsprachige Klassenverband durch die Vermischung mit deutschsprachigen Schülern aufgelöst. Sein Bruder hatte auch dieselbe Modellklasse besucht. Diese Modellklassen sind bereits abgeschafft worden. Er betont im Interview, wie schlecht und von Nachteil dieses Schulmodell war. Nur sechs von 28 Schülern schafften ihr Abitur. Außerdem lernten sie eine Fremdsprache weniger als die anderen Schüler, weil sie stattdessen Türkisch lernten. Er hätte gerne Französisch gelernt. Außerdem hatten sie ein Integrationsproblem an der Schule, weil sich die Schüler untereinander nicht so vermischten. Wegen dieser Integrationsschwierigkeiten für die Migranten kritisiert er dieses Schulmodell, wie auch diejenigen MigrantInnen, die ihre Partner ohne Sprachkenntnisse aus der Türkei nach Deutschland bringen. Dadurch gibt es immer noch in den Schulen die Sprachschwierigkeiten bei Migrantenkindern. Seiner Meinung nach gibt es in Deutschland Schwierigkeiten mit beiden Sprachen. Es müssten andere Lösungen gefunden werden.

T: Wir waren gerne als türkische Klasse nur unter uns. Es hat sich in der Schule nicht so viel vermischt. Vielleicht auch wegen der deutschen Schüler. Ich hatte in der Schule keine Freunde. Nur ab und zu habe ich auf Partys Leute kennen gelernt. Aber es waren keine eigentlichen Freunde. Als deutsche Freunde hatte ich nur, die, die ich außerhalb der Schule kennen gelernt habe. Dies hat sich erst an der Universität geändert. Ich habe immer noch Freunde aus der Uni-Zeit. Aber ich habe keine Freunde aus der Schule.

N: Hattest du Schwierigkeiten beim Übergang von der türkischen zur deutschen Klasse?

T: Ich war zum Beispiel in Mathematik bis zur siebten Klasse sehr gut. Es wurde dann schlechter, weil wir mit deutschen Klassen gemeinsam den Mathematikunterricht besucht haben, oder aber weil vielleicht Mathe in der siebten Klasse schwieriger geworden ist? Ich habe mich in der gemischten Klasse am Anfang meistens geschämt oder ich war zurückhaltend und hatte keinen Mut mehr um Fragen zu stellen. Ich konnte keine Fragen mehr stellen, weil ich immer gedacht habe, dass die anderen Schüler sagen würden: „Schau, wie der Türke spricht.“ Wir waren gerne mit türkischen Freunden zusammen, obwohl wir gegen die Deutschen nichts hatten.

N: Hast Du das als ein Problem erlebt?

T: Nee, ich hab es nicht als Problem gesehen. Ich hatte meine türkischen Freunde. Wieso brauchen wir die dann, die dort sind. Es ist eigentlich eine passive Denkweise, aber keine aktive Denkweise. (...) Alles beweist also schon, dass keine Integration in der Schule stattgefunden hat. Oder hatten wir vielleicht keine Freunde mit gleicher Wellenlänge? Es ist wegen der Integration doch besser, wenn türkische Kinder mit Deutschen zusammen in der gleichen Klasse sitzen. (...) Wir müssen die türkische Sprache natürlich beibehalten. Aber wie wir es verwirklichen können, ist eine Frage. Aber eigentlich hat eine Frau in meinem Englischkurs gesagt, dass Leute türkischer Herkunft gar nicht Deutsch sprechen können. Denn einige Leute, davon kenne ich auch einige, heiraten jemanden aus der Türkei und bringen sie hierher. Diese Eheleute aus der Türkei können kein Deutsch sprechen und haben schon mit der Integration Schwierigkeiten. Natürlich können ihre Kinder auch kein Deutsch, wenn sie in die Schule gehen. Dann beginnt alles von vorne. Jetzt, haben wir mit Türkisch oder mit Deutsch ein Problem? Es ist auch ein großes Problem und ein Hindernis für die Integration, wenn wir kein Deutsch können, wie soll das Problem gelöst werden? (...) Deutsche Klassen sind für die Integration besser. Man kann sich doch in seiner Freizeit mit türkischen Leuten treffen. Wenn wir hier leben möchten und wenn wir um unsere Rechte kämpfen möchten, ist die deutsche Sprache für uns sehr wichtig.,,

Tamer konnte sein Mathematikproblem durch die Hilfe seiner Schwestern und mit Nachhilfeunterricht lösen. Sein Vater hat sich für die türkischsprachige Modellklasse entschieden, weil sein Sohn damals sehr schlecht Türkisch sprach, denn er war immer bei den deutschen Nachbarn und spielte fast nur mit seiner Sandkastenfreundin E.. Er hatte in den ersten Jahren nur einen türkischsprachigen Freund.

12.5.7 Schön, hier so aufzuwachsen und all diese Möglichkeiten zu bekommen

Tamer findet die schnelle Offenheit, Nähe, Herzlichkeit und Wärme eher innerhalb des türkischen Freundes- und Bekanntenkreises und vermisst sie in den Begegnungen mit Deutschen. In solchen Momenten fühlt er sich eher türkisch. Tamer spürt die Oberflächlichkeit, Unpersönlichkeit oder Kälte bei manchem Meeting, bei Versammlungen oder „deutschen Partys“. Dann denkt er, dass so was in der Türkei unter Türken nicht passieren könnte. Solche Partys, bei denen niemand tanzt, erstaunen ihn bereits in seiner Jugend, weil das unter Türken nicht üblich ist. Auf den deutschen Partys werde nicht getanzt und nur über unpersönliche Dinge geredet. Außerdem ist er oft enttäuscht, wenn auf einmal ein intensiver Freundschaftskontakt unbegründet abgebrochen wird und diese Person nicht mehr zu sehen ist. Andererseits schätzt er die direkte Art der Konfrontation der Deutschen. Organisationstalent und Starrheit schreibt er eher den Deutschen als den Türken zu. Er vereinigt so manch typische kulturelle Eigenschaften aus beiden Gruppen in sich: Er ist offen, herzlich und warm einerseits. Andererseits führt er ein sehr geregeltes Leben und ist nicht spontan.

Er distanziert sich in dieser Erzählsequenz von der Zugehörigkeit zu einer Gruppe: wie seine Bemerkung „was ist unser Türke?“, deutlich macht. Er ist nämlich beides. Es ist ihm auch bewusst, dass das Sprechen über typisch kulturelle Eigenschaften sehr mit Vorurteilen verbunden und gefährlich ist. Er bevorzugt oder vermeidet je nach seinem Bedürfnis die eine oder andere Lebensweise und kulturelle Eigenschaft. Als seine Strategie identifiziert er, dass er die Unveränderbarkeit mancher kultureller Eigenarten akzeptiert.. Er versucht damit zu leben, obwohl er sich immer eine Veränderung wünscht. Er versucht auf der anderen Seite eine aktive Strategie, mit der er trotzdem immer offener und herzlicher auf den anderen Menschen zugehen kann. Er glaubt dabei, dass die kulturellen Eigenarten sich in so einem Lern- und Austauschprozess mit der Zeit im positiven Sinne verändern können.

N: Es ist bestimmt schwierig zu beantworten, aber wann fühlst du dich türkisch oder vielleicht anders?

T: Wenn ich mich mit meinen türkischen Freunden und Bekannten treffe, wo alles schnell locker, herzlich und warm wie meine Rose, mein Honig wird. Wenn ich unter den deutschen Menschen diese Lockerheit, dieses sich Fallenlassen, so viel Wärme, Herzlichkeit oder Nähe nicht fühle, was auch sehr schwierig ist, fühle ich mich dann in solchen Momenten eher wie ein Türke. Eigentlich habe ich zu meiner Sandkastenfreundin E. die gleichen Gefühle oder Wärme und Nähe. Aber E. ist nicht so typisch deutsch. Aber mit Deutschen geht es eher, wenn wir nur zwei, drei Leute sind. Wenn mehrere Menschen zusammen sind, ist es nicht wie bei unseren Türken. Es ist komisch, was heißt unsere Türken! ((lacht)).

N: Was bedeutet für dich typisch Deutsch oder typisch Türkisch. Hast du vielleicht auch solche typisch deutschen oder türkischen Eigenschaften?

T: Das ist ein gefährliches Thema ((lacht)). .. Dieses Typisch ist ein Vorurteiltsthema. Wie ich erfahren habe, sind die türkischen Leute eher schnell herzlich und warm. Was ich aber bei Türken nicht mag, ist, dass sie dir nicht wie die Deutschen direkt ins Gesicht sagen, wenn sie über dich etwas Negatives denken. Das ist doch bei Deutschen gut. Auf der anderen Seite möchten die Deutschen, dass alles immer gleich bleibt und läuft. Sie organisieren und planen Dinge gerne und können dann wiederum nicht so spontan sein. Einige Türken sind dagegen sehr chaotisch und können überhaupt nichts planen. Das ist manchmal zwar lustig, aber verursacht natürlich manche Probleme. Aber trotzdem ist meine typisch türkische Seite, dass ich mich schnell anderen Menschen öffne. Auf der anderen Seite führe ich ein sehr geregeltes, geplantes und strukturiertes Leben. Aber es nervt mich manchmal fürchterlich, so dass ich manchmal davor weg laufen möchte. Dann begeben sich in meinen türkischen Freundes- und Bekanntenkreis, damit ich dieses Chaotische erleben kann. Aber manchmal vermisse ich wieder das Geregelte, wenn es mir zu chaotisch wird, und wenn ich davon genug habe. Ich habe beides oder fühle ich mich in der Mitte von beidem. Manchmal zieht es mich auf die eine Seite manchmal auf die andere.

N: Wie gehst du damit um, wenn du so was gerade erlebst?

T: Man muss das so akzeptieren, dass man solche Sachen nicht ändern kann. Manchmal hofft man, dass es das nächste Mal anders wird oder man erlebt sich, wie man oberflächliche Gespräche führt. Wenn ich bei einem deutschen Freund oder Bekannten so was erlebe, versuche ich immer wieder Kontakt aufzunehmen oder mich zu öffnen. Gott sei Dank stellt sich doch immer wieder heraus, dass es auch gute Menschen gibt. Daher versuche ich, andere Lösungen zu finden. Ich denke, je mehr Kontakt ich zu anderen Menschen habe, je mehr ich mich herzlich öffne, je mehr ein Austausch stattfindet, desto mehr werden die Menschen meines Umfeldes es sehen und sich ändern.

Tamer fühlt sich über verschiedene Elemente mit beiden Ländern gleichzeitig verbunden. Diese Elemente sind Eltern, Sprache, Freunde und Kontakte in den beiden Ländern, der Ort des Aufwachsens und Aufenthalts, Religion, Wissen über Geschichte des Landes, Kulturen, Schule und Beruf.

N: Was verbindest du mit der Türkei und mit Deutschland?

T: Meine Verbindung zur Türkei sind meine Eltern, meine Freunde, jetzt meine Kontakte durch meine Dissertation, die ich noch mehr entwickeln und erweitern möchte, der Islam, dass die Türkei muslimisch ist und ich auch, türkische Geschichte, die ich in der Schule gelernt habe. Mit Deutschland verbindet mich, dass ich hier aufgewachsen bin, dass ich die ganzen Schulen besucht habe, dass ich hier meine Freunde habe, die Kultur und die Themen, die ich in deutschem Jura gelernt habe.

Im Allgemeinen empfindet Tamer sein Aufwachsen mit verschiedenen Kulturen als eine große Chance und fühlt sich damit sehr glücklich und zufrieden. Er bringt gleich Vor- und Nachteile zum Ausdruck, die man damit haben kann. Er fühlt sich manchmal verloren, wenn er in der Gesellschaft die Offenheit, Akzeptanz oder Wärme nicht finden kann. Er betont gleichzeitig, dass er solche Momente wirklich nicht oft erlebe und nur, wenn er sich selber in einer Krise befindet. Darüber hinaus betont er, dass solche Krisenmomente, in denen man seine Kultur, sein Land und seine Situation in Frage stellen kann, überall in jedem Land erlebt werden können. Das ist für ihn ganz normal. Er empfindet die kulturellen Vermischungen als eine Bereicherung für die kulturelle Entwicklung. Er kennt sich mit beiden Kulturen und Sprachen gut aus und möchte noch mehr darüber lernen. So kann er als Kulturvermittler positiv zu dieser Vermischung beitragen. Er hat außerdem auf Grund seiner Sprach- und Kulturkenntnisse berufliche Vorteile.

N: Wie man merkt, bist du mit zwei Kulturen aufgewachsen und lebst mit beiden heute. Was denkst du darüber? Welche Schwierigkeiten, Chancen oder Nachteilen hast du damit erlebt?

T: Im Allgemeinen fühle ich mich doch sehr glücklich, dass ich in diesem Land geboren wurde, aufgewachsen bin und diese Möglichkeiten gesehen habe. Ich sehe gleichzeitig aber manche Vorteile und Nachteile von beiden Seiten. Wie gesagt, können vielleicht durch meine Tochter einige Schwierigkeiten entstehen. Ich fühle mich wie verloren, wenn ich unter den Deutschen manchmal diese Herzlichkeit, Wärme und das Persönliche nicht finden kann. In solchen Momenten frage ich mich, wäre das nicht besser, wenn ich diese Probleme nicht hätte, und wenn ich nur in der Türkei aufgewachsen wäre. Aber es passiert Gott sei Dank nur ganz selten, das heißt, wenn ich ganz selten in der Krise bin. Jeder kann überall ab und zu so was erleben. Jemand in der Türkei würde auch manchmal alles hassen und könnte sagen, ich wäre gerne in einem anderen Land! Daher glaube ich, dass es kein großes Problem und ganz natürlich ist. Aber aus beruflicher Perspektive habe ich hier mehr Vorteile, weil ich mit einem Freund zusammen bald die erste große türkischsprachige Kanzlei eröffnen kann. Es leben ca. 70000 türkische Menschen in München. Wir glauben, dass diese Menschen es bevorzugen würden, zu einer türkischen Kanzlei zu gehen. Ich hoffe, dass mein Türkisch ausreichend sein wird. Von der kulturellen Seite her ist es auch ein großer Gewinn. Denn je mehr man über andere Kulturen weiß, desto mehr kann es einem behilflich sein und kann es auch anderen zeigen. Ich kann mich bemühen, weil ich mich

genau auskenne. Z.B. diese Frau aus dem Englischkurs kennt die türkischen Menschen als sehr geschlossen. Ich möchte es ändern. Ich weiß über die türkische Kultur nicht so viel. Ich hoffe aber, dass ich durch unser multikulturelles Internetprojekt noch mehr darüber lernen kann. Wenn wir die Kunstwerke türkischer Künstler darstellen, und wenn sie hier von Menschen gemocht werden, könnte das die Einflüsse auf die deutsche Kultur beschleunigen.

N: Wenn aber die deutsche Gesellschaft all dies als eine Art von kultureller Entfremdung und Bedrohung sehen würde?

T: Aber meiner Meinung nach braucht man keine Angst davor zu haben, obwohl sie es selber wissen sollten, weil, je mehr sich die Kulturen im Allgemeinen vermischen, desto mehr bereichern sie sich. Es wird uns die Zukunft und Zeit zeigen.

12.5.8 Die Deutschen sind eher offen und neugierig auf andere Kulturen

Außer einigen unbedeutenden Erfahrungen machte Tamer keine Rassismuserfahrung. Einmal erlebte er, wie ein betrunkenen Man in einer Tram über ausländische Menschen schimpfte, dass diese Leute zu dick seien und stinken würden. Aus Angst ist er ausgestiegen. Ein anderes Mal hörte er in der Mensa am Nachbartisch solch negative Gespräche über Ausländer mit. Er setzte sich aus Zeitmangel nicht mit ihnen auseinander. Er glaubt nicht, dass es sich nicht lohnen würde, sich mit Menschen rechtsextremistischer Einstellung auseinander zu setzen. Auf meine Frage: „Welche Wirkungen machten deine Beobachtungen über die in Deutschland vorherrschenden Einstellungen gegenüber Ausländern, Türken auf dich - z.B. türkische Menschen sind die am wenigsten erwünschten Nachbarn in Deutschland?“ Er antwortete, dass er natürlich Angst bekomme. Denn er könne sich ein Leben in der Türkei nicht vorstellen. Er lebe hier gerne und möchte sein Leben weiterhin hier führen. Aber wenn der Rechtstextremismus hier zunehmen würde, würde er es sich schon überlegen, in der Türkei oder woanders zu leben. Er kennt nur gute und offene Deutsche, mit denen er und seine Familie nur gute Erfahrungen gemacht haben. Man dürfe ihnen aber auch nichts Böses tun.

Es gebe doch hier auch manche Ausländer, die sich nicht gut benehmen oder kriminell sind. Solche Menschen bringen die anderen Ausländer bei den Deutschen in Verruf. Sie haben ein schlechtes Bild von Ausländern, und empfinden ein Zusammenleben als unangenehm. Daher müssen sich Ausländer den Deutschen gegenüber besser und anders präsentieren. Es müsse gezeigt werden, dass hier nicht nur solche Menschen, sondern auch ganz andere, gute Ausländer leben. Mit einem Freund aus der Türkei organisierte er als Betriebsrat in seinem Forschungsinstitut eine türkische Nacht. Es gab Bauchtanz, eine türkische Band und türkische Gerichte.. Alle tanzten zum ersten Mal. Dort erlebte man eine außergewöhnliche Nacht.

T: Wir können unser Leben hier erleichtern, wenn wir unsere Seiten auch bekannt machen könnten. Es ist vorteilhaft für uns. Natürlich soll man nicht nur Döner und Bauchtanz, sondern andere kulturelle Eigenschaften bekannt machen.

N: Glaubst du, dass Menschen mit anderen kulturellen Eigenschaften hier gern gesehen werden oder sich eher anpassen oder assimilieren sollten

T: Ich kenne Deutschen nicht so. Meiner Meinung nach sind die Deutschen eher offen und neugierig auf andere Kulturen und Menschen, wenn man ihnen nichts Böses tut und ihnen positiv gegenübertritt. Am Beispiel unserer Nachbarn damals stellt sich die Frage, warum sie uns geholfen haben. Nur aus Menschlichkeit und weil es menschlich ist. Sie haben am Anfang sehr viel zu unserer Anpassung beigetragen. Vielleicht hatten wir Glück, weil die Mutter von E. auch Ausländern gegenüber ein sehr offener Mensch ist. Die Mutter meiner Ehefrau ist in die Türkei gereist. Sie ist sehr neugierig gewesen. In meinem Umfeld habe ich bis jetzt keine schlechten Deutschen gesehen, der mir was Böses getan hat. Wenn sie mich auch schlecht behandelt hätten, hätte ich ja die Deutschen auch nicht gemocht. Ich glaube nicht, dass ich nur so großes Glück gehabt habe.

Es gab keine andere türkische Familie in dem Wohnkomplex, in dem Tamers Eltern gewohnt hatten. Seine Eltern haben die schulische Hilfe der deutschen Nachbarn gerne angenommen, weil sie eingesehen haben, dass sie hier leben möchten und die Zukunft der Kinder in der Schule liegt.

N: Wie war eigentlich die Einstellung deiner Eltern eurem deutschem Umfeld gegenüber?

T: Vielleicht waren sie am Anfang nicht so offen. Aber als sie eingesehen haben, dass wir hier leben möchten und unsere Zukunft dann in der Schule ist, hat mein Vater die Hilfe unserer Nachbarn nicht abgelehnt.

12.5.9 Mein Vater investierte hier nur in unsere Bildung

Tamers Eltern wollten am Anfang nur ein paar Jahre in Deutschland arbeiten um wieder in die Türkei zurück zu kehren. Nachdem sie merkten, dass das Leben hier doch bequemer als in der Türkei ist, blieben sie hier. Im Allgemeinen wurde nur gesprochen, dass sie irgendwann zurückkehren wollten. Der Vater war vor der Migration in der Textilbranche sehr erfolgreich. Ab und zu bereute er sein Bleiben, als er seine, nach ihrer Rückkehr sehr erfolgreich gewordenen, Freunde sah. Er hätte auch das Gleiche erreichen können. Aber Tamer glaubt, dass sein Vater wegen der Erfolge seiner Kinder auch sehr zufrieden sein muss. Sein Vater investierte alles eher in die Türkei. In Deutschland investierte er nur in Bildung seiner Kinder.

Die häusliche Atmosphäre war im Allgemeinen gut, weil seine Eltern sich gut verstanden haben. Sie hatten immer eine große Wohnung, in der alle Kinder ihre Arbeitsplätze hatten. Tamer hatte auch eine gute Beziehung zu seinem Vater, obwohl er nicht alles mit ihm bereden konnte. Er war nicht zu streng zu ihm. Sein Vater sei ein sehr geduldiger Mensch, ohne schlechte Gewohnheiten. Seine Mutter war ab und zu auf Grund des in der Türkei zurückgelassenen Kindes in depressiver Stimmung. Dadurch hatten sie kaum Kontakt zu den anderen türkischen Familien. Sie hatten keine finanziellen Schwierigkeiten. Alle Familienmitglieder fingen schon ganz früh an, etwas nebenbei zu verdienen.

N: Wie hast du dann all deine Probleme gelöst?

T: So große Probleme hatte ich nicht, dass ich sie lösen oder Lösungen suchen musste.

N: Wie war die Atmosphäre im Allgemeinen zu Hause?

T: Gut. Mein Vater ist ein sehr geduldiger Mensch. Er hat weder Alkohol getrunken noch geraucht. Meine Mutter war manchmal mit ihren Nerven am Ende, weil sie ihren Sohn in der Türkei zurückgelassen hatte. Sie hatte ab und zu Depressionen. ... Daher haben wir nicht so oft andere türkische Familien besucht wie alle anderen. Es war einerseits gut, auf der anderen Seite nicht gut. (...) Wir hatten immer genügend Platz zum Lernen und Spielen, wobei ich fast immer mein Zimmer mit meinen Geschwistern teilen musste. Unsere Wohnung war eine Sozialwohnung. Meine Mutter ist immer nebenher zum Putzen gegangen. Seit ich 15 Jahre alt war, bin ich auch ab und zu zum Putzen gegangen, um meinen Schwestern zu helfen. Mein Vater hat nebenbei zu Hause eine türkische Nachspeise gemacht, um etwas Geld zu verdienen, auch für Leuten, die das bestellt haben. Wir hatten immer einen Nebenverdienst und hatten kein Luxusleben geführt.

12.5.10 Ich kenne Allah als was Gutes

Tamer ist richtig gläubig, und praktiziert die islamische Religion tagtäglich und vollständig. Seine Religiosität stört seine christliche Frau nicht. Nach seinem Verständnis soll seine Ehefrau nicht zum Islam konvertieren. Es gebe für ihn keine Grenzen, die Menschen aus unterschiedlichen Religionen trennen. Er kenne auch kein Konzept in der Religion, andere Gläubige als böse abzustempeln und abzuwerten. Für ihn gibt es gemeinsame Werte, wie den Humanismus und die humanistische Lebensführung, die für alle Gläubige aus unterschiedlichen Religionen verbindlich ist. Zu seinem Religionskonzept trug sicherlich einerseits viel seine positive Kindheitserfahrung mit anderen Religionsangehörigen bei. Andererseits spielte dabei eine große Rolle, dass er in seiner Herkunftsfamilie im Zusammenhang mit der Religiosität keine Rigidität und keinen Druck erlebte, sondern eher individuelle Handlungsfreiheit. Daher musste er sich, wie die anderen Probanden, mit solchen Themen nicht stark auseinandersetzen. Als Positiv ist dabei zu betonen, dass sein Glaubenskonzept eine Individualität und Freiheit aller Menschen erlaubt.

N: Wie wichtig ist eigentlich für Dich deine Religion und dein Glauben in deinem Alltag?

T: Ich bete nicht fünf Mal am Tag, gehe aber zu jedem Freitagsgebet und zu jedem Festtagsgebet in die Moschee. Ich mache keinen Ramadan, weil es mir zu anstrengend ist. Ich lese ab und zu Gebete vor mich hin, wenn ich sehr glücklich bin oder Angst habe. Ich sage oft, Gott sei Dank für alles, was du mir gibst.

N: Stört es deine Ehefrau nicht, dass Du so ein gläubiger Moslem bist?

T: Nein. Laut Koran ist es erlaubt, dass ein Moslem eine christliche Frau heiraten kann. Sie muss nicht zum Islam konvertieren. Ich habe es so verstanden. Ich bin Moslem, aber ich denke nicht, dass jeder Mensch nur ein guter Mensch ist, wenn er ein Moslem ist. Ich hoffe, dass Allah es auch so sieht. Das wichtigste ist, dass die Menschen menschlich mit anderen umgehen und leben, ohne den anderen Schaden zuzufügen. Ich hoffe, dass alle guten Menschen mit guten Taten ins Paradies gehen. Insallah!

N: War das alles mit dem Glauben und der Religion für dich immer so klar?

T: Ich habe mir darüber nie viel den Kopf zerbrochen. Ich denke, dass der Glauben eine individuelle Angelegenheit, eine persönliche Sache ist. Keiner kann mich von etwas anderem überzeugen.

N: Ich glaube, dass dein Vater in der Vergangenheit Kontakt zum Moscheekreis gepflegt hat.

T: Mein Vater geht jeden Tag zum Beten in die Moschee.

N: Er hat bestimmt versucht dich zu beeinflussen. Hast du deshalb kein Durcheinander, keine Auseinandersetzungen erlebt?

T: Nein. Ich hatte nie ein Durcheinander, weil ich für mich die Lösung, die ich vorher erwähnt habe, gefunden habe. Ich habe am Beispiel unserer Nachbarn gesehen, wie sie leben. Ich habe als Kind auch nicht verstanden, wieso sie nicht als Christen in das Paradies gehen können. Ich habe gesehen, dass sie wirklich sehr gute Menschen waren, dass sie uns sehr viel geholfen haben. Ich kenne Allah als was Gutes. Ich glaube nicht, dass Allah gute Menschen zum ewigen Brennen in die Hölle schicken würde. Er würde schon eine Lösung dafür finden, jedem guten Menschen in der anderen Welt ein gutes Leben zu ermöglichen, natürlich nachdem sie für all ihre Sünden gebüßt haben. Ich habe diese Lösung gefunden.

12.6 Schlussfolgerungen der empirischen Feinanalysen

In diesem Kapitel versuche ich, die zentralen Befunde der Analyse weitgehend abstrahiert von den einzelnen empirischen Beispielen zu bündeln und sie in einen Zusammenhang zu bringen. Mir ist wichtig, an dieser Stelle noch einmal zu betonen, dass die Perspektive der Betrachtung dabei verschoben wird, so dass auch vergleichende Aspekte zwischen den Interviews zur Sprache kommen. Ich habe mich stets bemüht, den Befunden der Interviewauswertung einen roten Faden zu unterlegen, ohne dabei den Eindruck zu vermitteln, ein geschlossenes Differenz- bzw. Identitätskonzept anzuvisieren. Die dargestellten Feinanalysen sind notwendigerweise selektiv ausgefallen. Sie sollen nicht den Eindruck erwecken, als würden sie den Gehalt der Interviews zur Gänze ausschöpfen. Dies anzustreben, wäre auch aus theoretischen Überlegungen heraus ein unmögliches Unterfangen gewesen, da meine Auswertung sich selbst als unabgeschlossener Diskursbeitrag versteht.

Es ist zu betonen, dass am Ende meiner Auswertung kein idealtypisches Bild von Migrations- und Differenzerfahrungen von „Nicht-Westlich-Queeren-Subjekte“ zu finden ist. Auch aus allein den oben erwähnten Gründen sind keine klassifizierenden Typenbildungen unterschiedlicher Identitätsentwürfe, Widerstandsstrategien etc. zu finden. Vielmehr sehe ich die Einsichten in die Migrations- und Differenzerfahrungen, welche die Befragten machen, und die je nach Lebensphase und ihren äußeren Bedingungen unterschiedlich wahrgenommen wurden, als den entscheidenden Nutzen aus meiner Arbeit. Die Einblicke in die Bedeutung, die dabei der Kultur im Kontext anderer wirksamer Differenzkategorien zugewiesen wird, sind als weiterer Vorteil zu nennen. Außerdem gelang es mir Einsichten zu gewinnen in die diskursiven Strategien, die gesellschafts- und identitätspolitisch zur Anwendung gelangen, um sich in unterschiedlichen Kontexten und Situationen zu positionieren beziehungsweise positioniert zu werden.

Mein Forschungsbeitrag zum Migrations- und Differenzdiskurs ist an einer Schnittstelle von mehreren Diskursen angesiedelt. Ich habe in dieser Arbeit den sozialen und kulturellen Produktionsbedingungen von bestimmten Konstruktionen im Diskursfeld über Migrations- und Differenzerfahrungen nachgegangen, sie rekonstruiert und damit auch kritisiert. Dabei ging es mir nicht nur um die Aufdeckung der biografischen Konsequenzen, die die binäre Logik jeweiliger Differenzen als eindeutig voneinander zu unterscheidende Polarisierungen nach sich ziehen, sondern auch um die interaktionistischen Konsequenzen. Diese spielen bei Positionierungen und Erfahrungsqualität der InterviewpartnerInnen in der Interaktionssituation eine erhebliche Rolle. Mein Interesse war weder die endgültige Klärung des soziokulturellen Gehalts der Konstruktionen noch eine kategorische Aufteilung. Vielmehr bin ich davon ausgegangen, dass Konstruktionen in diesem Diskursfeld im Schnittpunkt der bisher skizzierten Diskursen erst hergestellt werden.

Durch Kritik an einseitigen Defizitperspektiven der Migrations- und Differenzforschung gewannen sowohl Empowermentansätze als auch migrantische Repräsentationsstrategien an Bedeutung. Diese betonen zum einen die Selbstbestimmungs- und Widerstandspotentiale der „nicht-westlich-queeren-Subjekte“ und die allgemeine Relevanz von Migration- und Differenzerfahrungen für die gesellschaftlichen Entwicklungen. Zum anderen zeigen sie den erschwerten Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen und die Benachteiligung bestimmter Gruppen von Menschen in öffentlichkeitswirksamen Bereichen auf. Damit wurde auch ein politischer Anspruch einer sich zunehmend selbstbewusst zu Wort meldenden „anti-kulturrassistischen“ Bewegung besonders von MigrantInnen formuliert (vgl. Kalpaka 1998, Bruner 2004: 21ff). In diesem Zusammenhang interessierte mich in erster Linie der Einfluss der politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen auf die Handlungsstrategien.

In Anlehnung an hier bereits diskutierte Ansätze begreife ich Differenz- und Subjektkonstruktionen als Konstrukte, die im Sinne von Fremd- und Selbstzuweisungen fungieren und damit Bedeutungen im Zuge von Identitätsarbeit, Subjektivierungsprozessen und Interaktionen erlangen. Die Differenz- und Subjektkonzepte dienen somit nicht nur als Mittel zum Zweck gesellschaftlicher Ex- und Inklusion der transnationalen MigrantInnen, sondern werden ebenso zu Selbstpositionierungen herangezogen. Mit Worten von Stuart Hall:

„Identitäten platzieren, positionieren und stabilisieren uns. ... Identität befindet sich immer in einem Prozess der Herausbildung, sie bedeutet einen Prozess der Identifikation, die durch Ambivalenzen konstruiert ist, immer durch die Spaltung zwischen dem, was der Eine und dem, was der Andere ist. Identität ist immer auch eine Erzählung, eine Art der Repräsentation, imaginäre Neu-Identifikation und Neu-Territorialisierung“ (Hall 1994, S. 66–68 zit. in Bruner 2004: 24).

Mein Forschungsziel war es dabei, diesen Gedanken empirisch am Beispiel dessen zu verfolgen, wie Migrations- und Differenzerfahrung bezeichnet wird und wie sie sich in die identitätsbezogene Wahrnehmung einschreibt. Solche sozialen, kulturellen und vergeschlechtlichten Konstruktionen versuchte ich im Schnittpunkt vieler Diskursformationen ins Blickfeld zu nehmen sowie theoriegeleitet empirisch zu erfassen und zu analysieren. Dies bedeutete in der momentanen deutschen Forschungslandschaft sowohl eine theoretische als auch eine methodische Herausforderung.

In Anlehnung an Halls Thesen verstehe ich auch transnationale Migration als einen historischen und globalen Prozess, der Menschen aus der Peripherie an den Rand der westlichen Gesellschaften geworfen hat. Die dadurch in Gang gesetzten soziokulturellen Bewegungen haben durch die Widersprüche von Gemeinsamkeiten und Differenzen gekennzeichnete Positionen geschaffen, die alle transnationale MigrantInnen ungeachtet ihrer ethnischen Identität, geschlechtlicher Zugehörigkeit und sozialen Klassenstellung in der spätmodernen Einwanderungsgesellschaft miteinander teilen. Darüber hinaus vertrete ich die Meinung, dass ein Kernbestand von grundlegenden Migrations- und Differenzerfahrungen, wenn auch in individuell variablen Versionen, existiert, den die allermeisten transnationalen Arbeitsemigrantinnen als biographische Signatur miteinander teilen und der sie von anderen Gesellschaftsgruppen unterscheidet, obwohl es genau genommen weder eine gemeinsame, d.h. übereinstimmende, noch eine einzige Migration- und Differenzerfahrung sowie Migrationsgeschichte gibt (vgl. Hall 1994). Ich konzentrierte mich empirisch dagegen auf die biographisch-narrativen Erzählungen von Migrations- und Differenzerfahrungen, aber auch auf individuelle Themen und Auseinandersetzungen der Befragten mit und Definitionen von ihrer Lebenssituation. Ich stellte mir also folgende Fragen: Welche Texte schreiben Differenz- und Subjektkonstruktionen zu? Welche Bilder entwerfen sie sich? Wie sehen die Sozialisationsprozesse in transnationalen Migrationsprozessen und Selbstverständnisse bezüglich Differenz- und Subjektkonstruktionen aus? Es geht mir also um Differenz, Subjektivierungsprozesse, Identifikation, Rasse, Geschlecht, biografische Erfahrungen, Ethnizität und Kultur im Migrations- und Globalisierungskontext.

„Nicht-westlich-queere Subjekte“ stehen an einer Schnittstelle von mehreren Diskursen. Sie führen sie und sie werden von ihnen beeinflusst. Das geschieht über Sozialisationsprozesse, über biografische Erfahrungen, über Positionierungen in Interaktionen, über Attribuierungsprozesse und Selbstpräsentationen. Folglich besitzen einige bestimmte Fähigkeiten etwas mehr als andere, einige synthetisieren mit den Kulturen erfolgreicher und produktiver. Während manche eigene kulturelle Verortungen, Selbstverständnisse und vielfältige Positionierungen behaupten und artikulieren, ziehen sich andere dagegen in eine Selbstethnisierung zurück. Meine Ausgangsannahme wurde bestätigt, dass Migrations- und Differenzerfahrungen hoch komplex, dynamisch, heterogen und mehrschichtig sind, dass alle Befragten transkulturellen und

transnationalen Lebensführungen in vielfältiger Art durch ihren Aufwachsen, ihre Bildung und ihren Beruf, ihr Eheleben oder ihre Partnerschaft etc. aufweisen. Da sie sich tagtäglich in unterschiedlichen Kontexten bewegen, machen sie unterschiedliche Interaktionserfahrung.

In meiner Arbeit habe ich herausgefunden, dass meine InterviewpartnerInnen als „nicht-westliche-queere Subjekte“ sich trotz ihrer Migrations- und Differenzerfahrungen als handlungsfähige Subjekte und nicht lediglich als Opfer hegemonialer Verhältnisse darstellen. Die Diskurse über türkischstämmige, transnationale MigrantInnen als stark problematisierte Gruppe in Deutschland, die in der Mehrzahl in das stereotype Bild des unterdrückten Opfers passen kann ich durch die erzählten Erfahrungen von InterviewpartnerInnen nicht verifizieren. Sie stellen sich nicht - wie in Migrations- und Differenzdiskursen in Deutschland meistens dargestellt – als tatsächlich nur „passive Opfer“ in ihrer Lebensbedingungen, die unter Kulturkonflikt und Identitätskonflikt leiden, sondern vielmehr als agierende und handlungsfähige Subjekte dar, die ihre Lebensbedingungen und Handlungsmöglichkeiten auch aktiv mitgestalten. Sie weisen eher auf den problematischen Umgang der Aufnahmegesellschaft mit Migrations- und Differenzerfahrungen hin. Sie lehnen solchen problematischen Darstellungen dieser Erfahrungen in solchen Diskursen ab.

Ihre Migrations- und Differenzerfahrungen und Selbstverständnisse sind somit unter dem intersubjektiven Prozesse der Konstruktion, Bewältigung, Bewahrung und Veränderung des Different-Seins auf der Ebene von Positionierung und Zuschreibung im national-kulturell-ethnischen Kontext in den Blick gekommen. Prozesse dieser Art standen stets im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung. Dabei habe ich die Analyse gesellschaftlicher Kontextbedingungen, wo Subjektivierungsprozesse, Identitätsformierungen und -positionierungen stattfinden, nicht vernachlässigt. Ausgangsannahme wurde bestätigt, dass Migrations- und Differenzerfahrung für alle InterviewpartnerInnen als ein Lebenslauf, Selbstverständnis und Biographie organisierendes Thema relevant ist. Das individuelle Ausmaß dieser Bedeutsamkeit ist dagegen sehr unterschiedlich ausgeprägt. Denn das Thema national-ethnisch-kultureller (Nicht-)Zugehörigkeit ist von anderen Positionierungen und Themen überlagert oder zur Seite gerückt.

Zusammenfassend möchte ich zunächst auf die Integration und gesellschaftliche Teilhabe hinweisen, die die Befragten selbst praktizieren. – allerdings nicht im Sinne einer biografisch stringent angestrebten und erreichten, ungefährdeten Entwicklungsstufe, sondern als Ausdruck situativer und kontextueller Positionierungen. Das bedeutet, dass Sozialisationsinstanzen wie Herkunftsfamilien, Institutionen oder Regeleinrichtungen nicht per se als integrationsfreundlich oder integrationshemmend betrachtet werden können. Stattdessen versuchte ich zu zeigen, dass es auf die in den jeweiligen Kontexten von den Beteiligten geführten differenz- oder zugehörigkeitsbezogene Diskurse ankommt. Da sind die Orte, an denen darüber verhandelt wird, was Differenz oder Zugehörigkeit jeweils bedeuten soll und es ist zu analysieren, welche Diskurse dabei in welcher Weise ihre Macht entfalten. Die biografischen Erzählungen der Interviewten zeugen von ihren wechselnden Verhandlungspositionen und Auseinandersetzungen um die Geltungsansprüche handlungsrelevanter Lesarten von Differenz und Zugehörigkeit bzw. Identität. Beispielhaft deutlich wird dies an den ambivalenten Bedeutungen, die zeigen, wie unterschiedlich mächtige Diskurse aufeinanderprallen, die in unterschiedlichen biografischen Phasen und situativen Kontexten ihr jeweiliges Gewicht verändern.

Zentrale soziale und gesellschaftliche Verhandlungsorte, an denen diskursiv die Bedeutung von Differenz produziert und reproduziert wird, sind die unterschiedlichen Institutionen des Bildungs- und Ausbildungssystems. Dabei ist besonders aufschlussreich, dass die Befragten zum Teil zwar Erfahrungen mit Sondereinrichtungen gemacht haben, dass sie aber zugleich biografische Sonderwege beschritten, die sie auf die Erfahrung von Integrationsmomenten und auf erfolgreiche

Bildungskarrieren zurückblicken lassen. Das zeigt, dass die binären Oppositionen Inklusion und Exklusion oder Integration und Sonderbehandlung keine einander ausschließenden Alternativen darstellen. Der gesellschaftspolitisch an Renommee gewonnene Integrationsdiskurs hebt die Differenz zwischen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund nicht auf. Solche Geschichten weisen auf die kreative Aneignungen und Umdeutungen situativer Rahmenbedingungen auf. Trotzdem wachsen sich explizite Auseinandersetzungen in anderen biografischen Kontexten zu andauernden Positionierungskämpfen aus. Die Chancen einer Repräsentation und Artikulation jenseits des Ausländerstatus hängen ab von der Machtverteilung, über die die jeweils ins Feld geführten Diskurse befinden.

Es geht nie nur um die Differenzen allein. Stets werden andere differenzbezogene Zugehörigkeitsmarkierungen parallel mitverhandelt. Aufschlussreich ist es, die Orte kenntlich zu machen, an denen die diskursiven Verhandlungen stattfinden, die Akteure dieser Verhandlungen daraufhin zu betrachten, welche Diskurse wie ins Spiel gebracht werden, welche Artikulations- und Präsentationschancen sie jeweils haben und welche Optionen für Koalitionsbildungen und Konfrontationen mit den jeweiligen Positionierungen verbunden sind. Nur über die empirische Rekonstruktion der Prozesse des Herstellens von Differenz kann prospektiv ihre praktische Wirksamkeit politisch beeinflusst werden – nicht mit dem Ziel vor Augen, Differenz wegzudiskutieren oder diskursiv zum Verschwinden zu bringen, sondern die auf der binären Opposition Different/Nicht-Different basierende herrschende Praxis zu verändern.

Es wurde schon sichtbar, dass alle Befragten sich sehr stark nach sozialer und kultureller Herkunft, ethnischer Zusammensetzung, kulturell geprägten Familienleitbildern, Motiven und Wanderungsoptionen, Ausmaß der sozialen Integration und aufenthaltsrechtlichem Status unterscheiden. Solche eben diskutierten, komplizierten transkulturellen Prozesse - verbunden mit Chancen oder Risiken - konnte ich selbstverständlich auch bei meiner empirischen Forschungsgruppe identifizieren. Ich fand heraus, dass es die gemeinsamen Umstände sind, die nicht nur die Lebenslagen von transnationalen MigrantInnen, sondern alle Lebenslagen in den spätmodernen Gesellschaften kennzeichnen. Die hier Befragten als transnationale Migranten wie auch einheimische Menschen pflegen in verschiedenen Ländern ihre sozioökonomischen Verhältnisse, leben und investieren in verschiedenen Ländern. Sie orientieren sich nach den Regeln und den Ordnungen dieser Länder. Sie führen private, gesellschaftliche Kontakte und haben Netzwerke in verschiedene Länder. Sie haben sogar transnationale Sehnsüchte. D.h. Man lebt hier und vermisst seine Eltern, Geschwister, Verwandte und Freunde in einem anderen Land. Man liest und verfolgt Medien, Literatur, Wissenschaft, Wirtschaft und Politik aus beiden Ländern oder aus der Welt (z.B. Musiksender, Internet etc.). Meine Probanden verfolgen Diskurse, beispielsweise über die Wissenschaft und die Wirtschaft (Tamer, Ozan), die Medien- und Filmlandschaft (Selda), die sozialpolitischen Geschehnisse (Süheyla, Ozan, Necmi etc.), das Musikgeschäft (Dogu), Freundschafts- und Verwandtschaftsbeziehungen in andere Länder spielen für fast alle eine große Rolle. Ein Teil der Familie ist teilweise in der Türkei und teilweise in Deutschland, oder in einem anderen Land der Welt verortet und es geschieht ein recht reger Austausch untereinander (wie bei Dogu, Tamer, Aysel, Ozan, Tamer, Selda, Aysel etc.). Transnationale Migranten sind rechtlich-politisch zum Teil sowohl den türkischen als auch den deutschen Gesetzen unterworfen (z.B. Militärdienste, Bildungsabschlüsse, Rentensystem, Eigentumsverhältnisse oder Firmengründungen etc.), wenn sie in Deutschland mit türkischem Pass leben und arbeiten oder wenn sie mit deutschem Pass in der Türkei leben, dorthin reisen oder wirtschaftliche Beziehungen pflegen.

In den jüngeren Forschungsprojekten in der Tradition der britischen Cultural Studies und postkolonialen Kritik konnten die Forscher immer wieder nachweisen, dass Kultur, Ethnizität,

Identität und Differenz als relationale Begriffe begriffen werden. Sie stellen kein Bündel von Eigenschaften dar, dessen Funktion und Wirkung in Interaktionen antizipiert werden kann, sondern soziale Beziehungen und Verhältnisse. Die Fremd- und Selbstzuschreibungsprozesse mittels Differenzsetzung sind soziale und persönliche Präsentationen, die im Alltag stets mit anderen Kategorien wie z.B. Geschlecht, Alter, Bildungsstatus, Hautfarbe etc. verzahnt sind. Identität ist nicht verständlich ohne den Einbezug von Differenz.

Differenzen zwingen niemanden dazu, sich im Umgang mit anderen als Mitglied eines nationalen oder ethnischen Kollektivs zu präsentieren. Aber ist es in bestimmten Kontexten immer wieder festzustellen, dass Subjekte sich wechselseitig mittels Differenzsetzung auf ihre nationalen oder ethnischen Kollektive berufen, oder andere danach sortieren und beurteilen. Daher gilt es zu fragen, warum jemand gerade diese Differenzen oder kollektive Zugehörigkeit zum Ausgangspunkt seiner Bewertung des Verhältnisses von Einheimischen und Zugewanderten macht, was damit erreicht wird. Was bringt jemanden dazu, im Spektrum individueller Lebensgestaltung und Selbstverortung viele andere kollektive Zugehörigkeiten wie z.B. Mitgliedschaft in einer politischen Partei oder einer Bürgerinitiative, Angehöriger z.B. einer spezifischen Schicht, Geschlecht oder einer Glaubensgemeinschaft den national-ethnischen Identifikationen unterzuordnen? (Dannenbeck/Eßer/Lösch 1999: 13f). Durch die Differenzsetzung kann der Andere ausgegrenzt werden. Differenzsetzung über binäre Ordnungslogik funktioniert aber nicht am Ort der Subversion, am Ort des Widerstands, und am Ort der Sichtbarmachung von Ausgrenzungen. Durch Dekonstruktion von Differenzsetzungen bzw. der Logik des Ausgrenzung können einerseits die Machtverhältnisse, die dabei am Werk sind, aber auch Orte politischer Handlungsmöglichkeit sichtbar gemacht werden. Positionierungen werden wirksam, indem sie die vermeintlich eindeutigen Grenzen zwischen binären Kategorien Fremd und Eigen von Ausgeschlossenen neu besetzen. Damit wird gezeigt, dass beide Seiten der binären Oppositionen immer schon wechselseitig kontaminiert sind, wie das moderne Selbst und die Gesellschaft aus Kontingenzen bestehen (Dannenbeck 2002: 281).

Wie viele neuere Arbeiten über Zwischenbefindlichkeiten belegen, fand ich in meiner Analysen auch heraus, wie Lesarten über die Bedeutung von Kultur, Differenz und Ethnizität unabgeschlossen sind und wie die Ambivalenz unaufhebbar bleibt. Kulturelle/ethnische Erklärungsmuster für Differenzen sind leider weit verbreitet und hartnäckig. Deshalb ist es schwierig, sich ihrer vermeintlichen Erklärungskraft zu entziehen. In den unaufhebbaren Ambivalenzen, irritierenden Kontaminationen können aber die Bedeutungsverschiebungen bei den Betroffenen erkannt werden. Aufgrund meiner bisherigen Forschungserkenntnisse möchte ich meinen Blick in meiner sich anti-kulturrassistisch positioniert verstandener Arbeit wieder deutlich auf den bereits vorgefundenen vielfältigen und heterogenen diskursiven Umgang mit Migrations- und Differenzerfahrungen und auf die gesellschaftlichen Strategien der Differenzsetzung, Ethnisierung und Differenzpolitik in Deutschland richten, die ich im folgenden Kapitel zusammenfassen will. Diskurspolitik zu betreiben heißt nicht, das Engagement der MigrantInnen für ihre politischen Rechte als Gesellschaftsmitglieder aufzugeben oder zu vernachlässigen, sondern diese Auseinandersetzung auf einem weiteren Schauplatz auszutragen und durch Bündnisse mit Frauen, Linken, Homosexuellen, Arbeitslosen, Obdachlosen und Basisbewegungen in der "Dritten Welt" auszuweiten. Eine Politik der Repräsentation übernimmt keine symbolische Funktion, sondern ist an eine politische Verpflichtung gebunden, die kritische Gegendiskurse initiieren und Modelle für Gegenkulturen anbieten will, so Ha (Ha 2000).

13 Abschließende Diskussion

„Der Rassismus ist eine Ideologie, eine Struktur und ein Prozess, mittels derer bestimmte Gruppierungen auf der Grundlage tatsächlicher oder zugeschriebener biologischer oder kultureller Eigenschaften als wesensmäßig andersgeartete und minderwertige "Rassen" oder ethnische Gruppen angesehen werden. In der Folge dienen diese Unterschiede als Erklärung dafür, dass Mitglieder dieser Gruppierungen vom Zugang zu materiellen und nicht-materiellen Ressourcen ausgeschlossen werden..." (Essed 1992: 375)

In diesem Kapitel ziehe ich ein Fazit aus meiner Auseinandersetzung mit der hier verhandelten Forschungsthematik. Mir ist dabei die Gefahr bewusst, dass ich dadurch hinter den eigenen theoretischen Anspruch zurückfallen kann. Daher münden meine wissenschaftlichen Erkenntnisse in dieser Arbeit nicht in der Entwicklung von geschlossenen Modellen, von Handlungstypologien oder Theoriekonzepten. Die Arbeit versteht sich selbst wie neuere Ansätze zu Dekonstruktion kultureller Differenzen als eine Lesart, Positionierungsmoment sowie als ein Teil von antikulturrassistischer Praxis, die nicht abgeschlossen ist. Mit anderen Worten soll die folgende Zusammenfassung der zentralen Perspektiven und Auswertungsergebnisse einerseits den theoretischen und empirischen Nutzen der vorliegenden Arbeit sichern, andererseits meine vorläufige Positionierung im Differenzdiskurs in Deutschland noch einmal auf den Punkt bringen.

Von Positionen, Orten der Artikulation, über die zu Beginn der Arbeit geschrieben wurde, soll nun noch einmal die Rede sein. Da das, was wir sagen, immer seine zeitlichen und räumlichen Orte hat, ist in diesem Sinne auch diese Arbeit platziert. Mir geht es daher also nicht darum, diese Arbeit außerhalb der gültigen wissenschaftlichen Ordnung ansiedeln zu wollen. Dies wären eine Illusion und zugleich ein Widerspruch zu den zuvor formulierten theoretischen Grundannahmen. Vielmehr liegt der jeweilige Unterschied in den Fragestellungen und dem Erkenntnisinteresse. Sich mit Sprache, Texten und Bedeutungs(de)konstruktionen zu beschäftigen bleibt daher auch immer ambivalent, da uns eben nur diese eine Sprache zur Artikulation zur Verfügung steht. Das Wissen darum und um die Einbindung auch dieser wissenschaftlichen Arbeit in eben jene Diskurse, aber auch der Versuch eines analytischen Vorgehens, die jeweiligen Verknüpfungen und ihre bis in die Gegenwart reichenden Effekte aufzudecken, war mein Anliegen.

Kulturgeschichte ist immer auch eine Geschichte von grenzüberschreitenden Wanderungsbewegungen sowie Migrationsprozessen. Die Migrationsprozesse erweisen sich bei näherer Betrachtung als vielschichtig und komplex. In der sich durch Migrationsprozesse ständig verändernden Einwanderungsgesellschaft Deutschland ist es eine der zentralsten Fragen, wie mit den transnationalen Differenz- und Migrationserfahrungen auf subjektiver, gesellschaftlicher, lebensweltlicher und institutioneller Ebene jetzt sowie zukünftig umgegangen wird. Zu fragen wäre vor diesem Hintergrund, ob bzw. inwieweit Deutschland ein Integrationsrahmen für kulturelle Vielfalt ist.

Die aktuellen Debatten um die kulturelle Differenz/Identität gehören also zu einem Diskurs über eine kulturrassistische Einwanderungspolitik, deren Spuren im ersten Teil dieser Untersuchung verfolgt wurden. Der Subjektstatus ist diesen Diskursen verbunden. Ein Differenzkonzept bestimmt auch die Debatte um Einwanderung und Integration, denn der Zugang zur und die Teilhabe an der Gesellschaft werden auch hier wieder über die Zugehörigkeit definiert. Fleißige, hoch qualifizierte Einwanderer/innen sind erwünscht, allen anderen wird der Zutritt erschwert. Gleichzeitig wird hiermit eine Trennlinie zwischen den Eingewanderten gezogen. Darüber hinaus verläuft diese Trennlinie aber nunmehr auf mehrfacher Ebene: zwischen Einwanderer/innen, die in hoch qualifizierten Berufen tätig sind, und Millionen meist schlecht ausgebildeten, arbeitslosen Migrantin.

Die Zeichen des different und integrationsunwilligen Anderen zirkulieren also in ihren „Wiederholungen“ auch im aktuellen Einwanderungsdiskurs. Sie führen mit ihren *différance*-Effekten zu den entsprechenden Grenzziehungen, die in einer „vorgestellten Gemeinschaft“ Zugehörigkeiten und Ausschlüsse regeln.

Deutlich wird an diesen Beispielen aktueller Einwanderungspolitiken und Praktiken die Historizität gegenwärtiger Diskurse, ihr Verwobensein mit anderen gendered Texten. Das Subjekt ist ein Ergebnis diverser diskursiver Prozesse. Die modernen Identifikations- und Vergemeinschaftungsangebote sind kulturell, ethnisch, geschlechtshierarchisch formiert, wobei das „Deutsch“ symbolisch gleichbedeutend mit dem „Allgemeinen“ ist, „das Türkisch“ hingegen „als Besonderes“ aus der „öffentlichen Sphäre wie z. B. Politik und Partizipation“ heraus in die Kultursphäre verwiesen ist. Diese hierarchische Formierung ordnet auch die Verhältnisse auf sozialer, politischer, ökonomischer und rechtlicher Ebene. Die gegenwärtig heiß umkämpften Felder der aktuellen „Identitätspolitiken“ haben ihre eigenen Spuren in der „Geschichte“. Mit dem historischen Blick auf diese Konstruktionen erweist sich einmal mehr, dass Begriffe wie „Leitkultur“ und „Deutschsein“ kulturelle Phantasmen sind und in den Identitätspolitiken, im Kampf um Zugehörigkeiten und Ausschlüsse eine zentrale Rolle übernehmen. Kulturelle Identität als Positionierung zu begreifen, als „Nahtstelle“ verschiedener Bedeutungen, wie Stuart Hall formuliert, stellt Anforderungen und Herausforderungen an eine „moderne“ Einwanderungsgesellschaft. Positionierungen entstehen in permanenten Prozessen von Grenzziehungen und -verschiebungen, Ein- und Ausschlüssen. Und auch wenn das Einwanderungspolitik und die Rechte der Einwanderinnen zu einer „historischen“ Migration gehören, gelten die auf den vorangegangenen Seiten herausgestellten Grundannahmen von Migration und Positionierungen auch für die Gegenwart. Inwiefern Kultur und kulturelle Identität in der Migration immer wieder neu hergestellt wird, zeigen transkulturelle MigrantInnen. Die Ort, die „alte Heimat“ vervielfältigt sich für die Generation von Einwandererkindern. Ihre Herkunft manifestiert sich zwar im Namen und im Habitus, sie sprechen allerdings nicht nur die Sprache der Eltern, sondern gleichzeitig Hochdeutsch und sogar regionale Dialekte, und nicht nur ihre biographischen Eckdaten, wie Geburt, Bildungsabschlüsse und Ähnliches, verweisen immer auf mehrere „Heimaten“. Umso deutlicher wird hierbei, dass die Grundannahme vom ständigen Überschuss an Bedeutungen in den Positionierungen den Verlust der Vorstellung einer reinen kulturellen Identität beschleunigen wird.

An dieser Stelle kommt im Sinne von Stuart Hall die Politik der intellektuellen Praxis ins Spiel. Denn das Lesen der Wirklichkeit als einen Text ermöglicht das analytische Durchleuchten der kulturellen Ordnung: das Offenlegen der Logik ihrer Konstruktionen, das Hinweisen auf die dabei wirksamen Ausschlussmechanismen und das Benennen von Verabsolutierungen. Und dies kann gerade für das Formulieren politischer Forderungen nach gesellschaftlichen Veränderungen weit reichende Folgen haben. Denn die Vielfältigkeit und die Differenzen, die in der Vorstellung von Menschen in „Kulturen der Hybridität“ mitgedacht werden, bieten zumindest Chancen und Denkmöglichkeiten für ein pluralistisches Miteinander, jenseits von nationalen Kategorien moderner Gesellschaften mit ihren scheinbar eindeutigen, und darin ausschließenden, Zuordnungen.

Der Integrationsbegriff ist in den gegenwärtigen äußerst vielfältigen Diskussionen zumeist politisch-normativ ausgerichtet und statisch. Dazu erscheint auch eine dynamische Neufassung des Integrationsbegriffs notwendig, die sich von einer Instrumentalisierung abhebt. Dabei bietet sich das Begriffspaar Inklusion/Exklusion insofern als Beschreibungsgröße an. Inklusion fokussiert in diesem Zusammenhang lediglich auf Teilnehmerrollen im Rahmen von Kommunikationsprozessen. Es geht um das Entstehen von Teilnahmechancen in Gesellschaften.

Exklusion meint also einen kommunikativen Ausschluss und dessen kumulativen Folgen. Demnach ist „Integration nicht als Gemeinsamkeit der Grundlagen, sondern als Interrelation des Differenten“ (Stichweh 2000: 36) zu verstehen und bezeichnet Qualitäten des kommunikativen Einbezogenenseins. Im Unterschied zu einer statischen Auffassung von Integration wird in dieser Definition eine dynamischen Auffassung von Integration gemeint. Darunter wird der Prozess verstanden, der stark von Bildung, Erziehung und soziokulturellen Unterstützungsformen abhängigen Aneignung und Gestaltung überwiegend anerkannter gesellschaftlicher Werte, Rechtsordnungen und soziokultureller Praktiken. Diese dynamische Auffassung bietet den Vorteil, auf unterschiedlichen Ebenen von Interaktionen und Institutionen Chancenstrukturen sowie zeitliche Phasen unterscheiden zu können, in denen sich Integrationsprozesse vollziehen und zwar im Medium von Interaktion, Teilhabe und Engagement. Schließlich erlaubt sie es, Ungleichzeitigkeiten zwischen einem formalem Status und der soziokultureller Lebensgestaltung zu beschreiben, Diskrepanzen zu erkennen und so Berührung zum Begriff der Inklusion bzw. der Exklusion herzustellen. Integrationsprozesse können einfach oder problembelastet verlaufen. In dem Maße, in dem strukturelle Begrenzungen von Zugangschancen oder gesetzten Leistungsstandards die subjektive Bewältigungsfähigkeit für bestimmte Bevölkerungsgruppen regelmäßig überschreiten, wird von Integrationsbarrieren und Exklusionsrisiken gesprochen. Diese können aufrechterhalten, abgebaut oder gar erhöht werden, wobei jeweils nationalspezifische Integrationsregimes u.a. durch die Aufstellung solcher Barrieren charakterisiert werden können. Integrationsbarrieren haben nicht für alle, sondern nur für bestimmte Gruppen den Charakter von Exklusion, also einer regelmäßigen Ausschließung von Teilhabechancen, die zwar formal gegeben sein mögen, faktisch aber nicht realisiert werden können. Insofern bilden sie einen Teil der Exklusionsrisiken, die Integrationsprozesse begleiten (ebd. 36, vgl. Stichweh 1997, 1998 und 2002).

Kritische Wissenschaftler wie die „Transit Migration“ Forschungsgruppe (2007) stellen jedoch, aus einer neuen Perspektive heraus, die These auf, dass heute über Migration nach Europa zu reden, fast immer gleichbedeutend mit einem schwierigen Zugang zur „Festung Europa“ ist. Sie öffnen den Raum für eine andere Erzählung, in der Migration weder nur als Problem, noch als die viel bemühte, meist 'kulturelle' Bereicherung vorkommt. Statt dessen gilt es, Mobilität und Flucht in ihrer ambivalenten Produktivität fruchtbar zu machen. Denn, obwohl Migration oft in extremer Ausbeutung endet, ist sie auch eine Quelle subjektiver und kollektiver Imaginationen für ein anderes Leben. Überwiegend geht es um nicht weniger als einen Paradigmenwechsel in der Migrationsforschung und zugleich einen anderen politischen Blick auf Migration. Andererseits findet man darunter auch oft ein Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, der sowohl seinen Grund, als auch seine Grenzen in den Menschenrechten findet (Bielefeldt 2007). Es wird aktuell kontrovers um Kopftuch, Religionsunterricht, Zwangsverheiratungen, Staatsbürgertests und die Integration muslimischer Minderheiten in der aktuellen deutschen Integrationspolitik diskutiert.

Die kritischen Beiträge von IFADE¹¹⁴ hinterfragen den von der Mehrheitsgesellschaft dominierten Migrationsdiskurs aus der Minderheitenperspektive auf hohem analytischen Niveau. Dabei wird in ihren Beiträgen die Gleichzeitigkeit bzw. Ambivalenz der gesellschaftlichen Zugehörigkeit und die Marginalisierung des migrantischen Subjekts im transnationalen Raum deutlich. Sie verorten dieses in einem unruhigen, performativen Raum voller Widersprüche. Ereignisse wie der 11. September 2001 haben auch in Deutschland die Diskussion über das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen und Religionen in den Vordergrund gerückt. Die WissenschaftlerInnen liefern eine materialreiche Untersuchung zum Thema türkischer Migranten in

¹¹⁴ IFADE, gegründet 2002 in Berlin, ist ein internationales und interdisziplinäres Forum junger ForscherInnen und WissenschaftlerInnen in Deutschland mit Migrationshintergrund.

Deutschland und richten ihren Blick auf Versäumnisse des Zuwanderungslandes. Insgesamt setzen sie viel versprechende Diskussionsimpulse zur Minderheitenpolitik und eine perspektivisch interessante Darstellung und Beleuchtung der Situationen, Wahrnehmungen und sozial-politischen Praxen der Akteurinnen und Akteure im gegenwärtigen, transnationalen Migrationsprozess, dessen Auswirkungen bei vielen Mitgliedern der deutschen Gesellschaft noch immer nicht angekommen sind.

Es gelingt María do Mar Castro Varela (2007) in der Untersuchung „Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und gelehrter Hoffnung“, die enge Verflochtenheit zwischen utopischem Denken und migrantischen Praxen herauszuarbeiten und Migrantinnen als kritisch-politische Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft darzustellen. Die utopischen Beiträge erscheinen ihr ungetrübt als paradox, naiv und gleichzeitig politisch radikal, bzw. strategisch durchdacht. Sie problematisiert damit auch einseitige Forschungsperspektiven, die Migrantinnen entweder zu „Heldinnen“ erklären oder sie in der Rolle als „Opfer“ festzurren (Castro Varela 2007).

Sabine Mannitz (2006) behauptet, dass Selbst- und Lebensentwürfe von Heranwachsenden aus Migrantenkreisen bislang kaum im Licht der allgemeinen Spannung von spätmoderner Vergesellschaftung und Individualisierung diskutiert werden. Eher werden sie speziellen Kollektiven oder Problemen zugeordnet, die mit nationalen Herkunftsgruppen in Verbindung gebracht, oder auf so genannte Kulturkonflikte zurückgeführt werden. Damit bricht sie in ihrer Studie „Die verkannte Integration. Eine Langzeitstudie unter Heranwachsenden aus Immigrantenfamilien“ mit dieser Perspektive und zeichnet in sechs Fallstudien individuelle Sozialisationsverläufe nach, die zwar der herrschenden Klassifikationsordnung unterliegen, diese in der sozialen Praxis aber zugleich für den biographischen Selbstentwurf transformieren. In diesen Prozessen lassen sich neuartige Formen der Integration komplexer Gesellschaften erkennen (Mannitz 2006). Wie komplex diese Gesellschaft geworden ist, welche Konsequenzen des gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturwandel in unserem Leben zu beobachten sind und sie bringt folgende These von Keupp hervorragend zur Geltung. Er schreibt, dass die gegenwärtige Gesellschaft gekennzeichnet ist durch

„tiefgreifende kultureller, politischer und ökonomischer Umbrüche, die durch einen global agierenden digitalen Netzwerkkapitalismus bestimmt werden; sich ändernde biographische Schnittmuster, die immer weniger aus bislang bestimmenden normalbiographischen Vorstellungen bezogen werden können; durch Wertewandel, der einerseits neue Lebenskonzepte stützt, der aber zugleich in seiner pluralisierten Form zu einem Verlust unbefragt als gültig angesehener Werte führt und mehr selbst begründete Wertentscheidungen verlangt; veränderte Geschlechterkonstruktionen, die gleichwohl untergründig wirksame patriarchale Normen und Familienmuster nicht überwunden haben; die Pluralisierung und Entstandardisierung familiärer Lebensmuster, deren Bestand immer weniger gesichert ist und von den beteiligten Personen hohe Eigenleistungen in der Beziehungsarbeit verlangt; die wachsende Ungleichheit im Zugang der Menschen zu materiellen, sozialen und symbolischem Kapital, die gleichzeitig auch zu einer ungleichen Verteilung von Lebenschancen führt; zunehmende Migration und daraus folgenden Erfahrungen mit kulturellen Differenzen und einem Patchwork der Verknüpfung dieser Differenzen zu neuen Hybriditäten, die aber von spezifischen Bevölkerungsgruppen als Bedrohung erlebt werden; wachsender Einfluss der Medien, die nicht nur längst den Status einer zentralen Erziehungs- und Bildungsinstanz haben, sondern auch mit ihrem hohen Maß an Gewaltpräsentation zumindest die Gewöhnung an Gewalt wesentlich fördern; hegemoniale Ansprüche, die die Mittel von Krieg und Terror einsetzen, um ihre jeweiligen ideologischen Vorstellungen einer Weltordnung jenseits demokratischer Legitimation durchzusetzen“ (Keupp 2008d: 15f).

Viele gegenwärtige TheoretikerInnen vertreten die Meinung, dass der gegenwärtige Strukturwandel und die Heterogenität der Bevölkerung der spätmodernen Gesellschaften eine Herausforderung und auch eine Chance darstellen. Für die Aufnahmegesellschaft und ihre Institutionen bietet die Migration Potentiale und Chancen, die weit über gängige Vorstellungen von „Bereicherung“ hinausgehen, denn tatsächlich geschieht in vielen gesellschaftlichen Bereichen durch den Austausch eine transkulturelle Veränderung. Wolfgang Welsch beschreibt mit dem

Begriff der Transkulturalität, dass die Vielheit im traditionellen Modus der Einzelkulturen schwindet und stattdessen eine Vielheit unterschiedlicher Lebensformen transkulturellen Zuschnitts entsteht. Die Differenzierungen folgen dabei nicht mehr geographischen oder nationalen Vorgaben, sondern kulturellen Austauschprozessen. Die neuen kulturellen Formationen überschreiten die Festmarken und erzeugen neue. Die entstehenden, kulturellen Mischformen werden theoretisch recht unterschiedlich gefasst und u.a. mit Begriffen wie „globale Melange“, „Kreolisierung“, „Crossover-Kultur“, „Synkretismus“, „Hybridität“ und „Transdifferenz“ bezeichnet und scheinen das Konzept des Multikulturalismus abzulösen. Während das Diversity Management, mit dem Ziel der Ausschöpfung und wirtschaftlichen Nutzung der Potentiale soziokultureller Vielfalt zunächst in multinationalen Konzernen entstand, wird das Konzept inzwischen in verschiedenen Einwanderungsländern als politische Strategie zur „Gestaltung der Vielfalt“ verfolgt. Hier geht es nicht in erster Linie um wirtschaftliche Interessen, sondern um die Sicherung des sozialen Zusammenhalts, Integration und Chancengleichheit unter Berücksichtigung von Differenz und ungleichen Machtverhältnissen. Richtet man den Blick auf die Potentiale der Vielfalt, so können sich durch transkulturelle Prozesse nicht nur für Organisationen und Gesellschaften, in denen Menschen unterschiedlicher Herkunft und Prägung zusammen leben, sondern auch für Individuen, die in mehreren Kulturen und Kontexten zuhause sind, Chancen und Ressourcen ergeben bzw. erschließen lassen. Bedingung dafür ist allerdings die Akzeptanz der Verschiedenheit, die Beachtung von Prinzipien der Gerechtigkeit und der bewussten Förderung dieser Potentiale (vgl. Welsch 1992, 1997, 1999 und 2005, Borde 2007a, 2007b).

Die Frage nach Potentialen und Belastungen der Migration ist aber einerseits eng verknüpft mit Begriffen wie Chancengerechtigkeit, Teilhabe, Akzeptanz und Wertschätzung und Marginalisierung, Benachteiligung und Abwertung andererseits. Aspekte, die sowohl auf der globalen und internationalen Ebene als auch regional, institutionell und individuell von Bedeutung sind. Die Migration von Menschen geht mit verschiedenen, weltweiten technologischen, politischen und ökonomischen Entwicklungen einher, die sich unter dem Stichwort Globalisierung zusammenfassen lassen. Während im Zuge der Globalisierung einerseits die Grenzen zwischen verschiedenen Nationen und Kulturen in Bereichen wie Ökonomie, Warentransfer, Kommunikation, Transport mehr und mehr verschwinden und durch die hohe Dynamik des kulturellen Austausches weltweit eine Angleichung in vielen Bereichen des täglichen Lebens stattfindet, erfolgt andererseits, sowohl auf globaler Ebene, als auch in den Aufnahmegesellschaften eine Pluralisierung und Diversifizierung der Gesellschaft. Es entstehen neue Grenzen zwischen den Bevölkerungsgruppen, die Zugangsmöglichkeiten und Partizipationschancen haben, und denen, die aufgrund geringerer Ressourcen (Bildung, Kapital, Privilegien etc.) nicht teilhaben können. Probleme der Marginalisierung und Desintegration von MigrantenInnen sind auch in Deutschland in zentralen Lebensbereichen erkennbar. Dass die gesellschaftliche Integration bisher nur unbefriedigend gelöst ist, belegen die Benachteiligung von MigrantenInnen in Bezug auf die Bildung, den Arbeitsmarkt, die soziale Lage und die Gesundheitsversorgung, sowie weitere Ausgrenzungsmechanismen, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus. In der gesellschaftlichen Diskussion, in Veröffentlichungen und in Alltagsgesprächen zum Thema Migration stehen das tatsächliche oder vermeintliche „Anderssein“ von MigrantenInnen bzw. deren soziale und kulturelle Differenz zur Mehrheitsgesellschaft (aus deren Sicht das Thema meist interpretiert wird) im Mittelpunkt. Theda Borde behauptet, dass in üblichen Kontaktsituationen zwischen den Einheimischen und MigrantInnen Machtverhältnisse und Abhängigkeiten eine zentrale Rolle spielen. Die Potentiale der Migration bleiben in diesen Konstellation oft unerkannt (Borde 2007a, vgl. Borde 2007b).

Globalisierungs- und Migrationprozesse und die damit verbundene Dynamik des kulturellen Austausches wirken sich auf transkulturelle Prozesse in den beteiligten Gesellschaften und die Identitätsentwicklung Einzelner aus. Mit dem Wechsel von geographischen Räumen und Kommunikationskontexten, oder anders gesagt, mit dem Transmigrationprozessen entstehen neue Lokalitäten, in der Identität immer wieder neu konstruiert wird. Sprache wird zum Ausdruck von Identität, die je nach Kontext eingesetzt wird und selbst Veränderungsprozessen unterworfen ist. In diesen Prozessen ist einerseits eine weltweite Pluralisierung der Gesellschaften, zunehmende Dynamik des kulturellen Austausches und Angleichung in vielen Bereichen des täglichen Lebens zu beobachten. Auf der anderen Seite ist das nationale Normalitätskonstrukt (nicht nur) in Deutschland bisher orientiert an nationaler Identität, Monolingualität (z.B. Schule/ Behörden) und Konzepten von „Leitkultur“ zu beobachten. Theorien zu „Hybridität“, „Crossover-Kultur“, „Transkulturalität“, „Kreolisierung“ und „Kulturellen Mischformen“ scheinen das Konzept des Multikulturalismus abzulösen. Neuere Technologien und Entwicklungen begünstigen Bedingungen für eine stärkere Identifizierung mit der „Kultur des Aufnahmelandes“, eine stärkere Identifizierung mit der „Herkunftskultur“ und die Entwicklung von Mehrfachidentitäten bzw. transkulturellen Identitäten. Bei der zweiten und dritten Migrantengeneration nimmt die Vielfalt der Orientierungsoptionen zu. Identifizierung mit Herkunftskultur (Geschlechtsrollen und Sprache) v.a. kurz nach der Heiratsmigration, sowie Faktoren der sozialen Sicherung und der Partizipationschancen spielen bei der Orientierung in transkulturellen Kontexten eine Rolle (Borde 2007a).

Kultur und Identität wird vor diesem Hintergrund als dynamischer Prozess verstanden. Manuel Castells (2002) unterscheidet zwischen „Legitimierender Identität“ (Orientierung an herrschenden Institutionen), „Widerständiger Identität“ (Reaktion auf Ausgrenzung, Entfremdung, Rassismus) und „Projektbegleitender Identität“ (Kontextbezogene Auswahl aus einer Vielzahl verschiedener Optionen). Letztere ist Basis für die Entwicklung einer transkulturellen Identität. Es hängt von verschiedenen Faktoren gesellschaftliche Akzeptanz der Pluralität, Wertschätzung und Förderung der Potenziale transkultureller Prozesse und soziale Integration, Partizipation und Teilhabe ab, ob und wie aus der Vielzahl an Möglichkeiten stimmige Identitätsprojekte realisiert werden können. Im Transkulturalitätsdiskurs wird einerseits über Kompetenzen und Potenziale transkultureller Prozesse diskutiert, wie z.B. über die Fähigkeit zum transkulturellen Übergang – eine für die Transmigration überlebenssichernde Kompetenz und Grundlage für den „Erfolg“ in beiden Gesellschaften; andererseits über die gesellschaftliche Entwicklung, die durch kulturelle Austauschprozesse geschieht und die Gestaltung der Vielfalt, also die daraus resultierende gesellschaftliche Herausforderung (Castells 2002). Daneben wird vor Idealisierung einer transkulturellen Weltkultur gewarnt. Da nach Bhabha Hybridität gerade nicht aus einem Dialog der Kulturen „auf Augenhöhe“ entstehe, die es beiden Kulturen erlaubt, die kulturellen Ausdrucksformen ihrer Identität frei zu wählen. Eine hybride, kulturelle Identität ist nach Bhabha vielmehr ein widersprüchliches Ergebnis diskriminierender Grenzerfahrungen, die von Unterdrückung und Ausgrenzung geprägt sind (Bhabha 1993 nach Borde 2007a, vgl. Bhabha 1997d, Ha 2005, 2006). Wie empirisch durch die neueren Studien belegt wird, gestaltet sich die Lebenswelt vieler Migranten jedoch tatsächlich anders als bisher angenommen. Migrantengemeinden haben eigene soziale und ökonomische Netzwerke entwickelt, viele MigrantenInnen pflegen aktive, transnationale Beziehungen zwischen ihrer Aufnahme- und ihrer Herkunftsgesellschaft und häufig auch zur ethnischen Gemeinschaft weiterer Ländern. Transkulturelle Prozesse, die ihren Ausdruck z.B. in Bilingualität, transnationalen Ehen und der Entwicklung von transkulturellen Lebensformen finden, werden jedoch im „Leitkultur“-Konzept ignoriert. Einige neuere Studien betonen sogar, dass die Auswirkungen von Globalisierung,

Einwanderung und Transmigration an jede/n Einzelnen wachsende Anforderungen stellen. Es geht darum, Mehrfachidentitäten auszubilden und darum, dass für MigrantInnen, die sich in verschiedenen Kontexten verorten, die Fähigkeit zum transkulturellen Übergang zu einer überlebenssichernden Kompetenz wird (Borde 2007a).

Pierre Bourdieu (1997) bezeichnet mit dem Begriff „Soziales Kapital“ die Gesamtheit der aktuellen und potentialen Ressourcen, die mit der Teilhabe am Netz sozialer Beziehungen und gegenseitigen Kennens und Anerkennens verbunden sind. Soziales Kapital bietet für die Individuen einen Zugang zu den Ressourcen des sozialen und gesellschaftlichen Lebens wie Unterstützung, Hilfeleistung, Anerkennung, Wissen und Verbindungen, bis hin zum Finden von Arbeits- und Ausbildungsplätzen. Tauschbeziehungen wie gegenseitige Unterstützung, Solidarität, Geschenke, Gefälligkeiten o.ä. produzieren und reproduzieren das „Soziale Kapital“. Neben dem ökonomischen Kapital (Geld, Einkommen), dem kulturellen Kapital (Bildung, Wissen) und dem symbolischen Kapital (Anerkennung und Prestige) spielt das soziale Kapital eine entscheidende Rolle in Bezug auf die Position Einzelner in der Gesellschaft. Neuere Studien zeigen, dass innerhalb der vorhandenen Netzwerke von MigrantInnen ein vielfältiges Potential an Kompetenzen und Ressourcen der Unterstützung zu finden ist. Familie, Herkunftsregion, ethnische Gruppe und Nachbarschaft sind angesichts der oben ausgeführten gesellschaftlichen Marginalisierungs- und Ausgrenzungsprozesse für MigrantInnen in verschiedener Hinsicht zentrale Instanzen. Sie bieten Unterstützung und Solidarität und erwarten im Gegenzug als Tauschobjekt, Loyalität oder zumindest ein akzeptables Verhalten, das Anerkennung und Ansehen in der Gruppe sichert. Die Netzwerke reichen vom Mikrosystem der Familie und Verwandtschaft über Mesosysteme wie Nachbarschaft, Herkunftsregion und die ethnische Gruppe. So ist unter türkeistämmigen MigrantInnen beispielsweise die Frage nach der Herkunftsregion bedeutsam und es macht einen Unterschied, ob jemand türkischer oder kurdischer Ethnizität ist, um Zugehörigkeit zu konstruieren. Weitere relevante Netzwerke ergeben sich auch für Migrantinnen und Migranten durch Schule, Arbeitsplatz, Vereine u.a. Institutionen. Die Symbole für Anerkennung und Prestige unterscheiden sich vor allem in den verschiedenen Kontexten, in denen MigrantInnen sich bewegen. Da Akzeptanz, soziale Unterstützung und Loyalität in informellen und formellen Netzwerken nur dann funktioniert, wenn die jeweiligen Regeln der verschiedenen sozialen Gruppen bekannt sind und respektiert werden, ist für MigrantInnen die Fähigkeit zum transkulturellen Übergang erforderlich, um in verschiedenen Netzwerken und Systemen zu funktionieren, auf deren Ressourcen zurückgreifen zu können und erfolgreich zu sein (Bourdieu 1997 nach Borde 2007a).

Es ist nicht zu übersehen, dass in Globalisierungs- und Migrationsprozessen transkulturelle Übergänge in fast allen Lebensbereichen stattfinden. Die Transkulturalität der Transmigranten hat in der Regel nichts mit der kosmopolitischen Weltkultur der global citizens, auf den Chefetagen der transnationalen Konzerne zu tun, sie kann vielmehr auch Ausdruck einer tiefen kulturellen Entfremdung und Zerrissenheit sein. Aus diesen Erkenntnissen lässt sich sagen, dass neben den belastenden Faktoren der Migration, die sich aus Diskriminierungserfahrung, Minoritätenstatus und Marginalisierung ergeben, je nach individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen vielfältige Potentiale aus der kontinuierlichen Verortung der Individuen, zwischen verschiedenen sozialen und kulturellen Identitäten und Gruppen und transkulturellen Beziehungsnetzwerken entwickeln. Um die Potentiale der transkulturellen und transnationalen Netzwerke von MigrantInnen als „Soziales Kapital“ zu verstehen und weiter zu entwickeln, ist daher auch in der Forschung die Umkehr von einer Defizit- zu einer Ressourcenorientierung nötig. Darüber hinaus sollten sich auch Institutionen, mit Blick auf die Verbesserung der Lebenslage, den Chancen transkultureller Prozesse noch stärker öffnen (Borde 2007a).

Das Neue an den Globalisierungs- und Migrationsprozessen ist die Erfahrung der gleichzeitigen und wechselseitigen Sichtbarkeit anderer Räume. Obwohl die spätmoderne Gesellschaft, da sie reich an verschiedenen Stilen und Lebensformen, an Milieus und biografischen Diskontinuitäten ist, auch ohne Einwanderer schon eine „multikulturellen“ Gesellschaft genannt werden könnte, wird all das von Anhänger der Leitkultur in Deutschland, mit einer nationalistischen Begriffslogik des 19. Jahrhunderts und mit der aufklärerischen Semantik des 18. Jahrhunderts oder mit Verfassungspatriotismus gekontert (Nassehi 2006). Nassehi formuliert in folgendem Zitat pointiert die Umgangsstrategien der Gesellschaft mit Differenz- und Migrationserfahrungen:

„Vielleicht unterscheidet uns von anderen europäischen Ländern nur, dass wir aufgrund einer anderen Kolonialgeschichte die so genannten Fremden in unserem Land niemals als Herausforderung für das Eigene ansehen mussten. Maghrebinische Franzosen oder indische oder afrikanische Briten waren, bei aller Differenz, zunächst auch Franzosen oder Briten und mussten dann als solche diskriminiert werden. Es gibt in Frankreich oder Großbritannien sicher nicht weniger Rassismus, aber er hat sich deutlicher gegen das Französische und Britische selbst gewendet als hierzulande, wo das Fremde niemals die Chance hatte, den Anspruch auf Diskriminierung erster Klasse zu stellen. Auch deshalb gibt es in Deutschland keine Stimmen der Einwanderer selbst, keine postkoloniale Debatte. Die einzige Debatte ist eine Debatte, die den Ängstlichen und Verunsicherten ein Inklusionsangebot macht, denjenigen, denen man das Komplexwerden der modernen Gesellschaft noch mit "den Ausländern" erklären kann. German Leitkultur gegen German Angst! Und die Probleme der Migranten, vor allem der jungen Generation, sind alles andere als Probleme, die sich mit Kultur und mit Bekenntnissen zu irgendeiner Leitkultur lösen ließen, sondern nur mit rechtlichen Erwartungssicherheiten und politischen Inklusionsangeboten, mit sanktionierbaren Regeln für alltägliche Konfliktfelder. Aber für die empirische Einwanderungsrealität selbst scheint sich niemand zu interessieren. Über diese eine Debatte zu führen wäre spannend. Sie böte auch einen Blick auf uns selbst, auf eine gesellschaftliche Realität, die ebenso unspektakulär erfolgreich wie unspektakulär gescheitert ist, eben ganz so, wie sich Lebensverläufe in der modernen Gesellschaft nun mal darstellen. Mit Bekenntnissen zu einer "Leitkultur", welcher Couleur auch immer, hat das wenig zu tun“ (Nassehi 2000).

In dem von Mark Terkessidis und Yasemin Karakasoglu-Aydin (2006) veröffentlichten Text - unterstützt von einer Gruppe von renommierten WissenschaftlerInnen - mit dem Titel „Gerechtigkeit für die Muslime“, wird die besorgniserregende Entwicklung über die Islamphobie und ihre mediale, politische Verarbeitung in Deutschland sichtbar gemacht. Die AutorInnen kritisieren darin, anhand einer Kampagne über Zwangsheiraten, überwiegend die deutsche Integrationspolitik, die sich auf Vorurteile stützt. Im Rahmen dieser Aufklärungskampagne stellen sie fest, dass auf der Internetseite www.zwangsheirat.de zwar politisch korrekt darauf hingewiesen wird, dass die Zwangsheirat „in allen Kulturkreisen“ anzutreffen sei, dass der dort angegebene Literaturhinweis aber eine ganz andere Sprache spricht. Denn dort findet man eine Liste der derzeit populären Sachbücher über den Islam. Bei diesen Werken handelt es sich um eine Mischung aus Erlebnisberichten und bitteren Anklagen gegen den Islam, der durchweg als patriarchale und reaktionäre Religion betrachtet wird. Zudem werden Romane empfohlen – durchweg Boulevard-Stories- in denen „muslimische Mädchen“ ganz „authentisch“ berichten, wie sie gequält wurden und wie schließlich all diese Mädchen ihren Zufluchtsort im Schoße der westlichen Zivilisation finden. Die AutorInnen weisen eine eindeutig Stoßrichtung dieser Literaturempfehlungen auf: „Es ist der unverbesserlich rückschrittliche Islam, der verantwortlich ist für Zwangsverheiratungen und andere Grausamkeiten. Als Gegenmittel hilft nur ‚Integration‘ in die deutsche, sprich westliche Gesellschaft“ (Terkessidis & Karakasoglu-Aydin 2006). Nach Ansicht der AutorInnen sollte die Verwaltung und das Ministerium dem interessierten Publikum eine Literatur ans Herz legen, deren Aussagen wissenschaftlich abgesichert sind. In der Tat handelt es sich aber um unwissenschaftliche Literatur, die ganz offensichtlich mit unseriösen Mitteln arbeitet, um nur reißerische Äußerungen zu verbreiten.

Eine der empfohlenen Autorin, Necla Kelek, hat beispielsweise vor etwa drei Jahren ihre Dissertation (2002) zum Thema „Islam und Alltag“ vorgelegt, in der sie zu ganz anderen Ergebnissen kommt als in ihrem Buch „Die fremde Braut“ (2003). Sie stellte damals fest, dass der Islam für die jungen Leute türkischer Herkunft vor allem ein Mittel der sozialen Identifikation sei,

und weniger eine unhinterfragte religiöse Tradition. In den Islamvorstellungen der von ihr interviewten jungen Leute zeige sich eine Modernisierung des Islam, eine Anpassung an die hiesigen Lebensumstände und eine Subjektivierung des Hergebrachten. Dass sie in „Die fremde Braut“ das genaue Gegenteil behauptet, scheint für Necla Kelek kein Problem zu sein. Sogar Interviewmaterial aus ihrer früheren Untersuchung wird im Buch neu gedeutet. Sie schrieb in ihrer Untersuchung: „Das Bekenntnis zum Muslim-Sein darf im Regelfall nicht als traditionelle Selbstverortung missverstanden werden“. Jedoch werden Interviewaussagen von „Mete“ und „Emil“, die aus der Untersuchung „Islam im Alltag“ stammen, im Buch völlig anders interpretiert. Das Menschen- und Weltbild des Islam, das den Einzelnen der Gemeinschaft und dem Willen Gottes unterwerfe, werde von den Jugendlichen überhaupt nicht hinterfragt, schreibt sie. Und weiter: „Es kann auch gar nicht in Frage gestellt werden, weil der Islam als Gesetzesreligion gottgegeben ist. Dieses Kulturmuster prägt das Handeln der muslimischen Migranten in Deutschland bis in den letzten Winkel ihres Alltags, ihr Leben, ihr Verhalten, die Erziehung der Kinder. Und diese Werte haben mit den Werten und Normen der deutschen Mehrheitsgesellschaft nicht viel gemein“ (Kelek 2002, 2003 nach Terkessidis & Karakasoglu-Aydin 2006). Die AutorInnen behaupten, dass von Kelek offenbar die eigenen wissenschaftlich, abgesicherten Erkenntnisse absichtlich verbogen wurden, um am Buchmarkt einen Erfolg zu landen und sich dabei selbst als authentische und vorgeblich wissenschaftlich, legitimierte Ansprechpartner zu allem, was mit „den Türken“ oder „dem Islam“ zu tun hat, in Szene zu setzten. Tatsächlich wird Kelek danach von den breiten Medien gerne konsultiert, wenn es darum geht, „türkische“ oder „islamische“ Verhaltensweisen zu deuten. Sie darf sogar gewalttätige Übergriffe türkischer Fußballnationalspieler gegen die Schweizer Mannschaft unreflektiert auf die islamische Religionszugehörigkeit der türkischen Spieler zurückführen, oder Vandalismus von jungen Migranten nach französischem Vorbild mit Hinweis auf das Unvermeidliche der „türkisch-islamischen Kultur“ auch für Deutschland prognostizieren. Dabei sind die „Analysen“ nichts mehr als die Verbreitung billiger Klischees über „den Islam“ und „die Türken“. Die AutorInnen werfen ihr vor, dass die Politik, mit Hilfe der Medien zur Verbreitung solch unseriöser Literatur beiträgt, um eigene integrationspolitische Fehler im Umgang mit dem Thema Zuwanderung zu verschleiern. Diese Entwicklung finden sie Besorgnis erregend (Terkessidis & Karakasoglu-Aydin 2006). Sie schreiben dazu weiter:

„In den letzten Jahren hat sich in Deutschland eine quantitativ und qualitativ-empirische Migrationsforschung entwickelt, die international anschluss- und konkurrenzfähig ist. Wenn auch Unterschiede existieren, was die theoretische Rahmung der Befragungsergebnisse betrifft, so gibt es doch ganz erstaunliche Übereinstimmungen in den Ergebnissen unserer Forschung. Im Großen und Ganzen werden die Ergebnisse gestützt, zu denen auch Necla Kelek gekommen ist, als sie noch wissenschaftlich vorgegangen ist. In der „zweiten Generation“ muslimischer Einwanderer erfährt der Islam eine komplizierte Neuinterpretation, die sowohl mit dem familiären Umfeld als auch mit den Reaktionen der Mehrheitsgesellschaft interagiert. Diese oft sehr subjektive Neuinterpretation lässt sich nicht einfach über den Kamm des Patriarchalen und Rückschrittlichen scheren. Nun heißt das keineswegs, dass es keine Zwangsheiraten oder keine „Ehrenmorde“ gibt und dass die Gesellschaft nicht aufgerufen ist, dagegen etwas zu unternehmen. Dafür gibt es bekanntlich Gesetze. Arrangierte Ehen wiederum sind u.a. die Folge von „Heiratsmärkten“ zwischen Herkunfts- und Einwanderungsländern. Solche „Märkte“ muss man mitnichten begrüßen, aber man sollte ihren Entstehungskontext begreifen: Sie sind das Ergebnis der Abschottungspolitik Europas gegenüber geregelter Einwanderung. Wenn es keine transparenten Möglichkeiten für Einwanderung gibt, nutzen die Auswanderungswilligen eben Schlupflöcher. Das ist ein politisches und kein moralisches Problem. In diesem Sinne macht es keinen - vor allen Dingen wissenschaftlichen - Sinn, solche Phänomene pauschal „dem Islam“ zuzuschreiben, der dann ebenso pauschal der westlichen Zivilisation gegenübergestellt wird. Dass der ehemalige Innenminister Necla Keleks Buch bespricht, dass sie für ihre in höchstem Maße unseriöse Arbeit den Geschwister-Scholl-Preis erhält und dass sie eine gern gesehene Beraterin im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge ist; und dass große Teile der Verwaltung, Ministerien und Medien lieber auf unseriöse Pamphlete zurückgreifen, während die differenzierte wissenschaftliche Forschung kaum wahrgenommen wird – diese Entwicklung ist in der Tat besorgniserregend. In der öffentlichen Diskussion führt die Ignoranz gegenüber der Wissenschaft nicht nur zu ungenauen und vorurteilsbeladenen Vorstellungen über den Islam und die Migranten, sondern auch zu einer Verengung des Themenspektrums. Die Öffentlichkeit befasst sich unverhältnismäßig viel mit der muslimischen Minderheit, während kaum einmal aber über alltägliche Diskriminierung, die Selbstentwürfe von „anderen

Deutschen“ oder die Probleme auch von nichtmuslimischen Migranten im Bildungsbereich gesprochen wird. Derweil haben in manchen Bundesländern bereits 40 Prozent der Schüler Migrationshintergrund. Es wird also Zeit, eine rationale Diskussion über die zukünftige Gestaltung der Einwanderungsgesellschaft zu führen. Doch das kann man nicht auf der Grundlage von Boulevardliteratur tun, sondern indem man sich auf Erkenntnisse stützt, die auf rationale Weise gewonnen wurden“ (ebd.).

Neuere kritische Beiträge zum Thema Islam, wie beispielsweise der Sammelband „Orient- und Islam-Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus“ (Attia 2007) setzen sich kritisch mit populären, künstlerischen und wissenschaftlichen Werken deutschsprachiger TheoretikerInnen und Kulturschaffender auseinander und fokussieren die Konstruktion des Anderen durch Orient- und Islambilder, wie sie in Kultur und Theorie nachvollzogen werden können. Sie spüren essenzialisierende und hegemoniale Repräsentationen des „Orients“ und des „Islams“ auf. Ausgehend von den anhaltenden Debatten um das islamische Kopftuch in staatlichen Bildungseinrichtungen Deutschlands und Frankreichs analysiert Schirin Amir-Moazami (2007) in ihrer Studie „Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich“ die Logiken der Diskursproduktion über den Islam und bringt die Argumente der Kritiker mit den Stimmen Kopftuch tragender junger Musliminnen ins Gespräch. Die Studie zeichnet nach, wie die wachsende Partizipation sichtbarer Muslime, hier symbolisiert durch das Kopftuch, im dominanten Diskurs beider Länder Abwehrreaktionen provoziert und der Islam mehrheitlich als Gegenkategorie zu den jeweils national geprägten Säkularitätskonzepten begriffen wird. Zugleich zeigt sie, wie die jungen Frauen in die Diskurstraditionen beider Länder eingebettet sind und sich in komplexen Aushandlungsprozessen engagieren (Amir-Moazami 2007).

Die postkoloniale Theorie erfreut sich in den letzten Jahren auch in Deutschland zunehmender Popularität. Postkoloniale Studien, die sowohl den Prozess der Kolonialisierung, als auch den Prozess der Dekolonialisierung und Rekolonialisierung untersuchen und militärische Besetzung bzw. Ausplünderung geografischer Territorien, sowie die Produktion epistemischer Gewalt zum Gegenstand haben, existieren seit fast 30 Jahren. Der Facettenreichtum dieser bedeutenden Perspektive, die das Augenmerk auf die Fortdauer, Folgen und Wirkungsmächtigkeit von kolonialen Diskursen, Praktiken und Denkweisen auf unsere gegenwärtigen politischen, sowie wissenschaftlichen Strukturen richtet, werden in neueren Studien wie die „Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung“ (Castro Varela & Dhawan 2005) entfaltet. Darin wird erklärt, was unter Kolonialismus, Imperialismus und Postkolonialismus verstanden wird, was postkoloniale Theorien überhaupt sind, womit sie sich auseinandersetzen, welche (Haupt)Richtungen es gibt oder welche Vorläufer sie haben. Er wird darüber hinaus eine Einführung zu Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha geboten, in den Konzepten wie Orientalismus“, Subalterne“ oder „Hybridität“ kritisch beleuchtet und insgesamt die Essentials dieser Theorien miteinander konfrontiert werden. Hierbei wird auch klar, welchen Stellenwert diese Konzepte in postkolonialen Studien einnehmen. Immer wieder wird auch ein Bezug zu anderen wichtigen Stimmen der postkolonialen Theorie, wie etwa Frantz Fanon, Trinh T. Minh-hà, Stuart Hall oder Robert Young, hergestellt. So kann eine Auseinandersetzung mit postkolonialer Theorie nicht ohne eine Beschäftigung mit Imperialismus und Rassismus erfolgen. Antikolonialer Widerstand wird beleuchtet, ohne die Gefahr von nationalistischen Tendenzen aus dem Blickwinkel geraten zu lassen (ebd.). Anknüpfend an so wichtige Arbeiten wie 'Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik' (Steyerl & Gutiérrez Rodríguez 2003) wird auch der deutsche Kontext von postkolonialen Studien ausgelotet. Die Notwendigkeit, postkoloniale Theorien in den deutschen Forschungsalltag und somit auch in die Geschlechterstudien einzubinden ist eine wichtige Maxime der Autorinnen. Die kritische Einführung macht auf die großen Leerstellen der postkolonialen Theorie - insbesondere auf der Ebene der Genderanalyse – und die inneren Widersprüchlichkeiten

aufmerksam. Die Kritik zielt jedoch weniger auf eine Entwertung der Theorien als vielmehr auf deren produktive Weiterführung (ebd.).

Dagegen werden in den Bänden „re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Colour auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland“ (Ha, Lauré al-Samarai & Mysorekar 2007) und „Mythen, Masken und Subjekte Kritische Weißseinsforschung in Deutschland“ (Eggers et al. 2005) erstmals kritische Stimmen ausnahmslos von People of Colour zusammen gebracht, sprich Schwarze Deutsche, Roma und Menschen mit außereuropäischen Flucht- und Migrationshintergründen. Entsprechend stehen hier die vielfältigen Perspektiven dieser Menschen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Somit fand die Kategorie ‚Critical Whiteness‘ ihren Einzug in den hiesigen akademischen Diskurs. Die Bände fassten zum ersten Mal, das wohl breiteste Spektrum der Auseinandersetzung mit dieser Kategorie in Deutschland zusammen und erschließen damit die Verlagerung des Fokus ‚auf das ‚eigene‘ weiße Subjekt im postkolonialen Diskurs Deutschlands. Für den hiesigen Kontext einzigartig, gehen sie auf die kritische Auseinandersetzung mit der Kategorie Weißsein aus einer Schwarzen Perspektive, als einen konzeptionellen Schwerpunkt ein und würdigen damit den enormen und durchaus nachhaltigen Einfluss Schwarzer Menschen und People of Colour in Wissenschaft und Kunst, die bereits seit geraumer Zeit, mit einem hegemonialkritischen Fokus im Diskurs um Ethnisierung und Rassifizierung arbeiten. Mit ihrem Fokus auf die Subjekte rassistischer Herrschaft entwerfen die AutorInnen neue kritische Perspektiven innerhalb der Debatten um Kolonialismus, Rassismus, Feminismus und Postkolonialität. Aus der Sicht El-Tayeb ist die kritische Weißseinsforschung ein äußerst wichtiger Schritt aus der Sackgasse, die Paul Gilroy 1992 als „the end of anti-racism“ beschrieb, da sie besser geeignet ist das Rassenkonzept zu de-essentialisieren, als ein Festhalten am Sprechen für die unterdrückten „Anderen“, welches (inner)weiße rassifizierte Dynamiken unhinterfragt lässt (zit. nach Gilroy 1992 in El-Tayeb 2007). WissenschaftlerInnen knüpfen insoweit an diese historischen Kämpfe und ihre Subjektperspektive an, in dem sie die Erfahrungen und das Wissen von People of Colour als vielschichtigen Ausgangsrahmen für eine breitangelegte Auseinandersetzung mit vernachlässigten Themen begreifen. Um der hier vertretenen Diversität in ihren verschiedenen Ausdrucksformen gerecht zu werden, arbeiten sie nicht nur mit wissenschaftlichen Analysen und politischen Essays, sondern auch mit Interviews, literarischen Textformen, Kurzportraits, Geschichtssplittern und Comics. Zu Wort kommen TheoretikerInnen, AktivistInnen und KulturarbeiterInnen. Sie setzen sich mit Rassismus, Islamphobie und ausgrenzenden Migrations- und Integrationsregimes auseinander und diskutieren Fragen von individuellem und kollektivem Widerstand, antirassistischer Kulturpolitik und postkolonialen Denkansätzen. Sie eröffnen einen gemeinsamen Diskussionsraum für postkoloniale Denkansätze und suchen nach Möglichkeiten der Übersetzung wie der Weiterentwicklung. Diese konzeptionelle Grundlegung ist für sie zentral um sich auf den Zusammenhang zwischen rassifizierten Subjektpositionen und kritische Wissensproduktion zu konzentrieren. Ihre widerständige Wissensproduktion und ihr politischer Erfahrungsaustausch bringen alternative Diskussionen hervor. Selbstbestimmte Räume und solidarische Visionen werden sichtbar, welche auf grenzüberschreitende Identitäten und Bündnisse zielen. Ihre Standpunkte sind vielschichtig und unterschiedlich, doch verbindet sie ein gemeinsamer gesellschaftlicher Ausgangspunkt: Alle vermessen, von diversen rassifizierten Subjektpositionen aus, den dominanten Mainstream in neuer Weise. Durch den People of Colour-Ansatz wird ein Paradigmenwechsel möglich, der die weiße Norm hinterfragt und nachhaltig untergräbt (Ha, Lauré al-Samarai & Mysorekar 2007, Eggers et al. 2005).

Ein weiteres Ziel ist es hier, andere Sensibilitäten und Artikulationen zugänglich zu machen und mit befreienden Impulsen in aktuelle, politische Debatten einzugreifen, die bisher von einer weißen

Perspektive geprägt sind. Während aktuelle Analysen zu Rassismus, anti-islamischer Kopftuch-Hysterie, sowie zu dem ausgrenzenden Migrations- und Integrationsregime, mit seinen kolonialrassistischen Hintergründen im Vordergrund stehen, wird auch der Macht zur Konstruktion und Produktion kultureller Selbst- wie Fremdbilder nachgegangen. Schließlich erörtern Beiträge die Bedeutungen antirassistischer Kulturpolitik und werfen Fragen nach einer Kunst der kollektiven Selbstbestimmung auf. Durch diese unterschiedlichen Zugänge und Wahrnehmungsebenen entsteht ein komplexes Bild, das nicht abgeschlossen, vollständig oder einheitlich ist und auch nicht danach strebt. Der Versuch marginalisierte Subjektperspektiven mit einer grenzüberschreitenden Identitätspolitik zu verbinden, um mit befreienden Impulsen in aktuelle, politische Debatten einzugreifen, ist das Anliegen solcher Beiträge, die ich antikulturrassistische Widerstandspraxis nenne. So schöpfen migrantische Literatur, sowie Filme ihre Geschichten in einem hohen Maß aus dem Prozess der Grenzüberschreitung und der Dynamik transnationaler Lebenswelten. Die künstlerische Praxis wird so vor allem zu einem Projekt der inneren Selbstbespiegelung und des Dialogangebots, ist aber nicht notwendigerweise mit einer politischen Kritik oder Forderung verknüpft. Über den Weg des Gesprächs und nicht des Widersprechens soll Verständnis gestiftet werden. Im Unterschied zur ersten MigrantInnengeneration, die diese „klassische“ Themenpalette der Migrationsliteratur bearbeitet, sind migrantische Intellektuelle der zweiten und dritten Generation oftmals an anderen, verstörenderen Erzählweisen und Perspektiven interessiert. Statt Fremdheitskonstruktionen oder eine Mitleid erregende Ausstellung migrantischen Lebens setzen sich diese Ansätze stärker mit der unumkehrbaren Eingebundenheit migrantischen Lebens in der Einwanderungsgesellschaft, wie auch mit der Wut gegen ihre rassistischen Strukturen auseinander. Feridun Zaimoglu, der mit seiner offensiven Sprache und kanakischen Selbstinszenierungen provozierte, rief eine diskursive Gewalt hervor, die die rassistischen Einschreibungen der deutschen Integrationsdebatte sichtbar machte. Der Kampf um kulturelle Repräsentationsräume wird in solchen Situationen zum Ausgangs- und Kulminationspunkt gesellschaftlicher Konflikte um Zugehörigkeit und Ausschließung. Wenn literarische Mittel nach wie vor umkämpfte politische Diskursräume erschaffen können, stellt sich als nächste die Frage, ob wir die Kreativität, den Mut und die Kraft haben, diese Möglichkeiten auch auszuschöpfen.

Die Verwendung des Begriffs „Ethnizität“ ist nicht unproblematisch. Zum einen, da er nahe legt, dass es hier lediglich um „kulturelle Differenzen“ geht, also Macht- und Herrschaftsmechanismen ausgeblendet werden können. Zum anderen scheint er den Begriff der „Rasse“ zu ersetzen und sich damit gegen anti(kultur)rassistische Kritik zu immunisieren. KritikerInnen sprechen deshalb von einem „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1992). Auf diese Weise wird auch die Geschichte des rassistischen Terrors tendenziell unsichtbar gemacht: Kolonialismus, Sklaverei, Apartheid, Lynchsysteme etc. Die Begriffe „Ethnizität“ und „Rasse“ haben viele Gemeinsamkeiten und historische Verbindungen, sie sind allerdings auch nicht deckungsgleich. Im deutschen Kontext scheint der Begriff eher die Migrations- und Differenzerfahrungen von MigrantInnen aus der Türkei, Polen oder Spanien wiederzugeben und koloniale Erfahrungen auszublenden. Zu fragen ist daher, ob auf Begriffe wie „Rasse“ bzw. „rassifizierte Machtdifferenz“ (Eggers 2005) verzichtet werden kann. Die durch Rassismus erzeugten Unterschiede dienen immer wieder zur Erklärung für den Ausschluss bestimmter Gruppierungen von materiellen und nicht-materiellen Ressourcen. Nach Essed gehöre der freie Zugang zu Gemeindewohnungen zu jenen materiellen Ressourcen, die MigrantInnen nach wie vor verwehrt bleiben. Nicht-materielle Ressourcen beinhalten unter anderem die (politische) Partizipationsmöglichkeit von MigrantInnen (Wahlrecht). Rassismus ist durch den Gruppenkonflikt hinsichtlich kultureller und materieller Ressourcenverteilung charakterisiert. Rassismus ist nicht eine individuelle Eigenschaft, wie oft wiederholt wird. Aber dass

rassistische Praktiken und Ideologien durch Rassismus in sozialen und in kulturellen Beziehungen ihre volle Wirkung entfalten können, dem gilt es etwas entgegenzusetzen (Essed 1992)

Vor dem Hintergrund historisch gewachsener Unterschiede bedarf die Organisation der durch Migration bedingten kulturellen Vielfalt in Europa / Deutschland allerdings Integrationsleistungen auf unterschiedlichen Ebenen, von der Politik bis zur Alltagswelt. Mehr noch: Die Gestaltung kultureller Vielfalt im „bewegten Europa“ stellt die Gesellschaftswissenschaften vor viele neue Herausforderungen und erfordert veränderte Forschungsstrategien. Allerdings erweist sich dies im alltäglichen Umgang als schwierig. Menschen erleben Europa mittlerweile als einen unüberschaubaren, zerfaserten und überfordernden Komplex. Die daraus erwachsende Angst der europäischen Bevölkerung - aber auch die offensichtliche Unsicherheit politischer Akteure - führt zu Abwehr-Rhetorik und Ausgrenzung, wodurch eine produktive Nutzung kultureller Unterschiedlichkeit verhindert wird (Johler et al. 2007). Das zentrale Interesse neuerer Ansätze besteht in der Identifikation der Mechanismen kultureller Differenz, sowie Beispiele zu finden für die Gestaltung kultureller Vielfalt auf unterschiedlichsten Ebenen der Gesellschaft. Im Zentrum der interdisziplinär angelegten Studien steht die Frage, wie sich kulturelle Vielfalt in einem durch Migrationsprozesse bewegten Europa produktiv gestalten lässt. Viele neuere Beiträge, wie die Sammelbänder „Europa und seine Fremden. Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung“ (ebd.) und „Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen (Dreher & Stegmaier 2007) setzen sich mit der Komplexität der Integration von kultureller Vielfalt in einem sich bewegenden Europa auseinander. Das Phänomen der „kulturellen Differenz“ wird ausgehend von empirischen Erkenntnissen grundlagentheoretisch reflektiert. Das Problem der kulturellen Differenz wird von der Konstitution des subjektiven Bewusstseins und den praktischen Problemen intersubjektiven Verstehens her aufgerollt. Vorgestellt werden materiale Analysen zur Herausbildung „kultureller Differenz“, deren Erkenntnisse sozialtheoretisch gedeutet werden können (ebd.).

Auf der anderen Seite stellen kritische Wissenschaftler fest, dass der globalisierte, postfordistische Kapitalismus auf der Ausbeutung von Differenz(en) beruht. Daher spricht die postkoloniale Künstlerin Hito Steyerl (2000) in diesem Sinne von einem „negativen Universalismus“, der nicht dargestellt werden kann. Was im Diskurs kultureller Differenz somit aus dem Blick gerät, sind ihre politischen Bedingungen, so Steyerl (2000). Sie warnt davor, dass die durch „kulturelle Differenz“ ausgedrückte globale Ungleichheit positiv gefasst und verdinglicht werde. Sie mutiere dadurch zur ahistorischen Essenz. Der Universalismus hingegen, auf dem die Partikularisierten bestehen, wurde schon längst kulturell als eurozentrische Ideologie des Westens relativiert. Der Universalismus des Westens sei als ein ebenso kulturalisierter, wie auch selektiver Universalismus zu verstehen (ebd.). Meines Erachtens ist daher ihre Frage „wie muss ein Differenzkonzept konzipiert sein, das sich sowohl einer (sozio-ökonomischen) Gerechtigkeitskonzeption, im Sinne von Umverteilung, als auch einer (sozio-kulturellen) Gerechtigkeitskonzeption, im Sinne von Anerkennung der Differenz verpflichtet fühlt?“ (ebd.) von großer /entscheidender Bedeutung.

Die Aktualität der Differenzthematik ergibt sich sowohl aus der zunehmenden Bedeutung von Globalisierungs- und transnationalen Migrationsprozessen als auch im Rahmen der Diskurse um Parallelgesellschaften, welche die Problematik der kulturellen Differenz und die Relevanz der Beziehungsform der Fremdheit besonders virulent erscheinen lassen (Dreher & Stegmaier 2007). Mehrfache kulturelle Zugehörigkeiten und Differenzen sind Realitäten und um sie zu erklären oder sie zu praktizieren, bedarf es Theorien (ebd. 8). Kulturelle Differenzen und Begegnungsphänomene werden gegenwärtig ziemlich kontrovers in verschiedenen gesellschaftliche Bereichen diskutiert und sind hoch aktuell. Meine Erkenntnisfrage führte mich

dazu, diese völlig neuen Ansätze als mein theoretisches Werkzeug zu wählen. In diesem Bereich gibt es vielfältige Stimmen und Uneinigkeiten.

In diesem Kontext habe ich gegen Ende meines Forschungsprozesses den Erklärungsansatz „Transdifferenzkonzept“ angestoßen, der meine unsichere Forschungserkenntnisse in vielerlei Hinsichten bestätigte. Es war lange ein Problem, wie ich am Ende meinen abschließenden Ertrag aus den Forschungserkenntnissen darstellen kann, ohne Reduktion und Vereinheitlichung zu betreiben. Zusätzlich zum Transdifferenzkonzept haben Forschungen über neuere Globalisierungs- und transnationale Migrationsprozesse sowie die Transnationalisierungsforschung, die Queer-Theorien und ganz neue Diskussionen in der qualitativen Sozialforschung - besonders über Forschung von Subjektpositionierungen - viel zum Erkenntnisgewinn beigetragen. Dazu muss ich anmerken, dass die Forschungserkenntnisse aus diesen besagten Forschungsfeldern noch zu keiner Theorie gebündelt sind. Die Forschungsprozesse laufen noch mit einem offenen Ende. Es fehlt zum Beispiel die Erkenntnisse darüber, was Differenz/Vielfalt für die Subjekte überhaupt bedeutet. Oder ein überzeugendes Konzept für den Umgang mit Vielfalt bzw. Differenz, auf gleicher Augenhöhe! -besonders für die Mehrheitsgesellschaft. Der Ausgangspunkt meiner Forschung war, das in der gegenwärtigen politischen Diskussion um kulturelle Identität hochaktuelle Phänomen kultureller Differenz in „ethnischer“ Zugehörigkeit, Nationalität, Religion, „gender“, sexueller Präferenz, sozialer Schicht oder anderen Orientierungen. Gerade im Zeitalter der Globalisierung gibt es einerseits eine (Rück-) Besinnung vieler Gruppen auf ihre kulturelle Eigenart, andererseits sind Differenz (nach „ethnischer“ Zugehörigkeit, Nationalität, Religion, „gender“, sexueller Präferenz, sozialer Schicht usw.) und interkulturelle Kommunikation ein Standardthema wissenschaftlicher Beschäftigung geworden, d.h. die Spannung zwischen Angleichung und (multikultureller) Ausdifferenzierung. Diese eher vertraute Sichtweise bedarf jedoch der Ergänzung. Differenz lässt sich synchron, aber auch diachron, mit Blick auf sich verändernde oder ablösende Entwicklungsstufen von Individuen und Gruppen, verfolgen.

Ich erweiterte meinen Forschungshorizont, indem ich Transdifferenz in den Mittelpunkt stelle. Mit diesem neuen Begriff bezeichnet ich die, aus der tatsächlichen Vielfalt von Differenz- und Interaktionsphänomenen resultierenden Vorgänge der Überlagerung von Zugehörigkeiten, die grenzüberschreitende Kombination von Loyalitäten und damit von Identitätsaspekten. Statt sich auf Kohärenz- und Abgrenzungselemente zu konzentrieren, erfordert es eine Neu-Reflexion der Begriffe Kultur, Interkulturalität und (Kultur-)Hermeneutik, jenseits der bestehenden Identitäts- und Alteritätsmodelle, wobei auch Fragen von gesellschaftlicher Definitionsmacht und gesellschaftlichem Ordnungsgefüge als jeweiliger Rahmen berücksichtigt werden. Dabei wird Transdifferenz als Sammelbegriff für Phänomene wie Hybridität, Transkulturalität oder Transidentität gebraucht und zwar auf der Systemebene ebenso wie auf der Subjektebene. Die Selbstinterpretation gesellschaftlicher Ordnungsprinzipien und die Interaktion oder Übersetzung zwischen politisch-sozialen Kulturen sind Gegenstand dieser Arbeit. Außerdem analysiere ich Sinn- und Identitätsbildungen im Kontext von (De-)Kanonisierungsprozessen sowie Entdifferenzierungsvorgängen. So lässt sich mit Blick auf zeitgenössische und historische Zustände die Entwicklung verfolgen, aber auch auf Veränderungsprozesse bei Selbst- und Fremdbildern sowie Selbst- und Fremddeutungen hinweisen.

Bereits vor der expliziten terminologischen Etablierung des kulturwissenschaftlichen Diskurses nahmen die Debatten um das „Eigene“ und das „Andere“ bzw. um Alterität, Identität und deren Einbettung in Konzepte der Interkulturalität, Multikulturalität oder Hybridität in der intra- bzw. interdisziplinären Verständigung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen großen Raum ein. Konstitutiv für die genannten Konzepte ist vor allem die theoretische Grundlegung in der Annahme beständiger binärer Konstellationen. Im Bereich der diskursiven Konstruktion, aber auch

der Dekonstruktion von kulturellen Identitäten und Alteritäten vollzieht sich in Deutschland eine Ablösung des Denkens der Einheit (Nationalkultur), durch das Denken der Differenz (Multikulturalität) und in jüngster Zeit eine zumindest partielle Umstellung auf das Denken der Transdifferenz (Hybridität, Transkulturation). Dieses versucht zum einen, die bipolare Differenz zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Selbst und Anderem zu überwinden, und stellt zum anderen die Einheit, Geschlossenheit, historische Kontinuität und Authentizität kultureller Traditionen, sowie die territoriale Bindung von Kulturen in Frage. Damit rückt nicht nur die Heterogenität der Gesamtgesellschaft, sondern auch die der einzelnen kulturellen Gruppen, ja, die Brüchigkeit der Individualerfahrung in den Vordergrund. In den kulturellen Texten der transnationalen MigrantInnen sind solche Bedingungen schon des Längeren exemplarisch zu studieren. Sie produzieren ein Bedürfnis nach symbolischen Ausdrucksformen, das durch die auf Differenz beruhenden, allgemeinen Sprachstrukturen bzw. ihre Analoga in anderen kulturellen Ausdrucks- und Kommunikationsmedien nicht mehr gestillt werden kann. Durch regelsprengende Sprachverwendung (z.B. Feridun Zaimoglu) und Bildlichkeit kann in der Literatur das Ausgeschlossene, Marginalisierte und Verdrängte artikuliert werden, können komplexe Mischungsverhältnisse von Eigenem und Fremdem auftauchen. Die literarische Metapher erscheint geradezu als Musterbeispiel der Erstellung und Vermittlung von „Zwischenbefindlichkeiten.“ Im Zeichen von Transdifferenz wird Literatur also zu einem Medium der Überwindung dichotomer Modelle von raumzeitlich fixierten, wechselseitig klar abgegrenzten kulturellen und anderen Identitäten. Ich untersuchte dagegen inter- wie intrakulturelle, inter- wie intraindividuelle Differenz und Transdifferenz, sowohl im Bereich der kulturellen Texten, also etwa der Lebensumstände und Lebensentwürfe kultureller Gruppierungen in Deutschland, als auch auf der Ebene der Wirkungsweise von Literatur, die solche Prozesse nicht-reduktionistisch zu evozieren vermag.

Der Begriff der Transdifferenz maßt sich in diesem Zusammenhang natürlich nicht an, die zweifellos bewährten Differenzkonzepte von z.B. Alterität und Interkulturalität einfach aufzulösen und unter ein neuartiges Metakzept zu subsumieren. Die Differenzsetzungen sollen nicht aufgehoben, sondern komplementär ergänzt werden. Transdifferenz versteht sich somit als bisher vernachlässigtes Supplement der Differenz. Dies hat natürlich Auswirkung auf genuine Bestandteile einer klassischen Konzeption wie das Interkulturalitätskonzept. Identitäten können in diesem Kontext freilich nicht über einen überhistorisch festgelegten Status verfügen. Die Transdifferenz plädiert vielmehr für ein dynamisches Identitätsmodell, dessen Präzisierung einen wesentlichen Arbeitsbereich darstellt. Der Blick auf die Bildungsmechanismen von Identitäten wird durch die Transdifferenz im Rahmen der Überlegungen zur Doing Identity hinsichtlich der Synthese zweier Komponenten der Identitätsbildung erweitert. Neben dem passiven Positioniert–Werden rückt hier auch die aktive und subjektive Arbeit an der eigenen Identitätskonstruktion in den Fokus der Betrachtung.

Die Transdifferenz geht somit über die Bezugnahme auf die Existenz kultureller Differenzen hinaus und fordert die Reflexion über das Erscheinen und den Umgang mit den kulturellen Differenzen auf. Klaus Lösch kennzeichnet in seinem als grundlegend anzusehenden Beitrag die Transdifferenz als neue Perspektive für die Beschreibung und Analyse der komplexen Konstruktions- und Dekonstruktionsprozesse von kultureller Identität und Alterität, vor dem Hintergrund zeitgenössischer, kultureller Gemengelagen und kultureller Mehrfachzugehörigkeit von Individuen und Gruppen (situative Positionierungen-NS). Lösch betont ausdrücklich, dieser Begriff beziehe sich nicht nur auf den interkulturellen, sondern vor allem auch auf den intrakulturellen Sektor. Ein wichtiger Schritt, wenn man bedenkt, dass sich in der bisherigen Diskussion Identitätskonstruktion zumeist auf der intersystemischen Ebene verorten ließ. Mit dem Begriff der

‚Transdifferenz‘ versucht Klaus Lösch Phänomenen beizukommen, die mit Modellen binärer Differenz nicht erfasst werden können. Eröffnet werden soll die Untersuchung von Momenten der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs, die in Differenzkonstruktionen auf der Basis binärer Ordnungslogik ausgeblendet werden (Lösch 2005: 13). Die Transdifferenz kann unmöglich festgeschrieben werden, ohne sie dabei dessen zu berauben, was sie auszeichnet (und auch dafür müssen wir uns wiederum fixierender, verallgemeinernder Begriffe bedienen): nämlich das, dass sie sich ergibt, dass sie Differenzmarkierungen als oszillierend wahrnehmbar macht, in Zonen der Unbestimmtheit entsteht und Differenzen nur temporär durchbricht, denn das Transdifferenzkonzept intendiert lediglich eine Relativierung, nicht aber eine radikale Dekonstruktion von Differenz.

„Hybridität“ und Vermischung sind spätestens seit Mitte der 90er Jahre auch in Deutschland zentrale Schlagwörter in der aktuellen Diskussionen um Globalisierung, Multikulturalität, Migration und Identität/en geworden. Sowohl in wissenschaftlichen, als auch in nichtwissenschaftlichen Diskursen finden sich Bezüge zu dem Konzept der „Hybridität“. So findet sich „Hybridität“ als analytische Kategorie wie auch als Alltagspraxis, durch die es möglich scheint, ‚alte‘ Essentialismen und Rassismen zu durchbrechen. Ob dies jedoch mit dem Konzept der „Hybridität“ gelingt, ist in der wissenschaftlichen Debatte heftig umstritten. Hierbei wird kritisch untersucht, wer sich wie und in welchen Kontexten auf das Konzept der „Hybridität“ bezieht und wie sich dies zu anderen Differenzlinien wie Geschlecht, Sexualität und Klasse verhält.

In der Kien Nghi Ha Studien werden sowohl theoretische, als auch alltägliche Praxisfelder diskursanalytisch in den Blick genommen. Insbesondere interessieren zwischen diesen Praxisfeldern beobachtbare Übersetzungsstrategien. Das tiefer liegende Forschungsinteresse ist die Frage danach, wie in historisch spezifischen, gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmte Deutungsmuster Bedeutung gewinnen bzw. sich gegenüber anderen durchsetzen können. Ha richtet erstmalig einen kritischen Blick auf das (angeblich) subversive Potenzial von Hybridität und vor allem deren Aufgehen bzw. Situiertheit in der postmodernen Warenform. Trotz aller Kritik an deren kulturindustrieller Vereinnahmung will Kien Nghi Ha ein widerständiges Potential von Hybridität retten. Am stärksten ist es, wo sich der Autor die deutsche Rezeption des postkolonialen Hybriditätsdiskurses kritisch vornimmt. In seiner Kritik daran verweist Ha, wie der im anglo-amerikanischen Diskurs politisch schon umstrittene Hybriditätsbegriff von Homi Bhabha in der deutschen Rezeption unkritisch auf 'kulturelle Vermischung' verkürzt wird. Seiner Meinung nach werden dabei regelmäßig die koloniale Vergangenheit Deutschlands und deren aktuelle Folgen ausgeblendet und wird Hybridität auf diese Weise enthistorisiert¹¹⁵. Dadurch werden kulturalistische Klischees erneut ethnisiert und exotisierend festgeschrieben. In solchen Prozessen werden marginalisierte Kulturpraktiken diskriminierter Minderheiten in nationale Ressourcen übersetzt, während die andauernden Vermächtnisse und Dynamiken der kolonialen und rassistischen Muster in nahezu aller westlichen Gesellschaft unangetastet gelassen bleiben. Seiner Meinung nach erweisen sich diese Formen der Hybridität als Formen politischer Nutzbarmachung und erweitern die ökonomische Ausbeutung durch kulturelle Unterordnung. Er schlägt daher vor, kulturelle Hybridität und nationale Identität nicht als begriffliche Gegensätze zu lesen, sondern als eine funktionale Beziehung, die es der Nation erlaubt, sich zu erweitern und das symbolische Feld ihrer Selbstrepräsentation zu modernisieren. Um sich den "Standort Deutschland" im internationalen Wettbewerb zu sichern, muss der deutsche Nationalstaat laut herrschendem Diskurs beginnen, die interkulturelle Alltagsrealität in der Migrationsgesellschaft anzuerkennen. Kien Nghi Ha behauptet und warnt davor, dass

¹¹⁵ Dazu mehr siehe Kapitel:

...„hinter dieser massenmedialen Abbildung der Migrationsrealität sicherlich weniger eine politische Strategie der Repräsentation der Marginalisierten „[]“ steht, „sondern eher die Modernisierung des antiquierten Nationalstaats und der Wunsch mächtiger Medienkonzerne, neue Märkte zu erschließen und potenzielle KonsumentInnen zu binden. Was auf den ersten Blick positiv aussieht, birgt beim genaueren Hinsehen neue feine und subtile Formen der Marginalisierung im Modernisierungsprozess.(...) Im Mainstream dürfte die Ausbeutung der kulturellen Kompetenzen des Anderen und die Ausnutzung der als fremdartig empfundenen Differenz als exotische Zutat für langweilige, veraltete und unattraktiv wirkende Produkte im kapitalistischen Verwertungsprozess im Vordergrund stehen. Auf der anderen Seite wird es auch immer wieder Versuche geben, kulturelle Repräsentation als politisches Medium der gesellschaftlichen Artikulation zu nutzen. Dazwischen bestehen unzählige Mischformen aus Kommerz und Kunst, Fun-Factory und Agitation. In diesem unübersichtlichen Feld finden sich altbekannte Stereotypen wieder, aber es entstehen auch neue, sodass Fragen nach Besitzverhältnissen, Definitionsmacht, Zugangskontrolle und Dominanz auch im sich neu konfigurierenden Metropolenumfeld zwischen Cyberkultur und postmoderner Hybridität nichts an Aktualität eingebüßt haben.

So ein Perspektivenwechsel im Hybriditäts- und Differenzdiskurs habe einige negative Konsequenzen, so Ha. Er stellt fest, dass es wenige Indizien für die Abschaffung der westlichen Hegemonie gebe, obwohl zunehmend komplexe Verschiebungen in den gegenwärtigen Machtverhältnissen stattfinden. Demnach ist eine Modernisierung des Kapitalismus und nationalen Staates festzustellen. In diesem Sinne erinnert sich Ha, dass die Geschichte der Wissensproduktion auch immer eine Geschichte sich verschiebender Machtverhältnisse und der ihnen zugrundeliegenden Kräfte war. Daher wäre es viel realistischer, Hybridität als Mittel zu verstehen, um fortgeschrittenere kulturelle Grammatiken und Idiome zu produzieren (Ha 2006).

Differenz wird eher mit Kreativität und sozialer Mobilität betrachtet, nicht aber als Ort von Marginalität. Postmoderne Anerkennung von Differenzen / Hybridität, also sich das dominante Selbst als Anderes vorzustellen, erlaube historisch eingeschriebene und strukturelle Unterschiede in der Konstruktion kultureller Identitäten zu verleugnen. Auf der anderen Seite führe jede Art von Leugnen kultureller Differenz sowie sozialer Antagonismen zu einem unterdrückerischen Modell kultureller Identität, die keine nationalen und ethnischen Formationen transzendiert und Rassismus und strukturelle Ungleichheiten verschleiern. Diese Differenz/Hybridität könne also kulturelle Dichotomien im günstigsten Fall in Frage stellen, nicht aber die asymmetrischen Machtverhältnisse. Queers of Colour machen beide Differenzen sichtbar, in dem sie erste Differenz durch das Aufdecken der asymmetrischen Machtverhältnisse in Frage stellen und indem sie ihre internen Differenzen sichtbar machen. Ausserdem stellen sie selbst die Gemeinsamkeit mit den Dominanten heraus, sodass die Differenzsetzung nicht funktionieren kann. Den Dominanzkulturen stehen unzählige Mechanismen zur Verfügung ihre Minderheiten einzubinden, ohne ihnen gleiche Rechte zuzugestehen. Ha zeichnet die kulturhistorischen Prozesse nach, in denen Hybridität sich von einem Sinnbild unheimlicher Vermischung zum Paradekonzept radikaler, multikulturalistischer Ansätze gewandelt hat. Er betont dabei, dass sich vor allem die Machtverhältnisse verändert haben, in denen sich Minderheiten bewegen. Dominanz wird nicht mehr durch den reinen Ausschluss, sondern inzwischen auch über das Einbeziehen der Anderen geschaffen und gewährleistet. Denn die produktiven Aspekte von Melange und Mestizaje sind schon lange erkannt worden und werden genutzt. Ha konstatiert nüchtern: „Hybridisierung kann grundsätzlich durch seine vielgestaltigen Optionen sowohl die Basis für den kulturell-technologischen Umbau spätkapitalistischer Erlebnissegesellschaften stellen als auch die kulturpolitische Repräsentation des Nicht-Repräsentierten ermöglichen“ (Ha 2005, 2006)

„Alles, was aus dem Ausland kommt, ist gut. Das Eigene nicht.“ Diese Auffassung resümiert die Erfahrungen einer Gruppe junger Erwachsener aus einem deutsch-chilenischen Raum in Chile. Es handelt sich dabei um Menschen mit Migrationshintergrund, also Angehörige einer kulturellen Minderheit, die aber im lateinamerikanischen Kontext aufgrund ihrer Beziehung zu Europa nicht marginalisiert werden, sondern vielmehr eine positive Diskriminierung erfahren. Dies ist eine wichtige Erkenntnis der Studie „Hybride Identitäten. Bastelbiographien in einen deutsch-chilenischen Raum“ (2006), was die Diskussion über hybride Identitäten und kulturelle

Zwischenräume ermöglicht und uns einen erweiterten Blick auf Migration, Kultur und Identität verschafft. (Hein 2006)

In den Zeiten von Globalisierung boomt das Angebot an Identitäten und ein Wechsel zwischen unterschiedlichen Identitätspositionen scheint immer möglich. Angesichts der gegenwärtig zu beobachtenden Veränderungen der Gesellschaft steht das „Subjekt“ als Basiskategorie sozialwissenschaftlicher Theoriebildung zur Debatte. Ist die Konzeption eines relativ autonom handelnden, sein Leben selbst bestimmenden und gestaltenden Individuums noch sinnvoll, angesichts sozialer Verhältnisse, die durch Prozesse zunehmender Individualisierung und Globalisierung gekennzeichnet sind? Hier setzt beispielsweise der Sammelband „Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne“ (Keupp und Hohl 2006) an: Es geht hier darum, wie verschiedene, sozialwissenschaftliche Theorieansätze Subjektivität heute thematisieren; im Zentrum steht dabei die Frage, ob diese verschiedenen Ansätze aktuelle, gesellschaftliche Wandlungsprozesse in ihre Theoriebildung mit einbeziehen, und ob sie sie zum Anlass für Veränderungen ihrer jeweiligen Subjektkonzeption nehmen. Sie kamen zur Erkenntnis, dass mittlerweile ein plurales Spektrum höchst unterschiedlicher Antworten auf diese Frage entstanden sind. Jungwirths Studie (2007) „Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften. Eine postkolonial und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman“ ist ein Beitrag zur Geschichte der Soziologie und zu den *Gender Studies*. Sie verankert feministische, queer und postkoloniale Theorien in der Geschichte und Theorie der Sozialwissenschaften und präsentiert Diskursanalyse als ein wissenschaftsgeschichtliches Instrument.

In den aktuellen Überlegungen der, im Anschluss an Michel Foucault ausgearbeiteten Gouvernamentality-Studies werden im Zuge der Formierung neuer (neoliberaler) Regierungsrationalitäten auch neue Subjektivierungsweisen konstatiert. Diese Subjektivierungsweisen sind als Effekte diskursiver Praktiken zu begreifen. Bisher offen geblieben ist aber die forschungsmethodische Erschließung von diskursiven Effekten. Denn während von Seiten der Diskursforschung bisher nur neue Subjektivierungsweisen deklariert wurden, ohne sie aber methodisch einzuholen, wurden von Seiten der Biographieforschung nur die subjektiven Verortungen betrachtet, ohne sie mit den sie umgebenden Diskursen systematisch zu verbinden. Um dieses Desiderat zu beheben und die diskursiven Effekte, die Subjektpositionierungen, methodisch zu erfassen, wird hier eine methodische Koppelung von Diskursanalyse und Biographieforschung vorgeschlagen, um damit den Defiziten beider Forschungstraditionen beizukommen. Von einem Forscherteam wird am Beispiel der in Juchitán/Südmexiko auffindbaren Subjektpositionierung *muxé* die vorgeschlagene Methodenkoppelung exemplarisch veranschaulicht. Dem hier vorgestellten Vorgehen liegt die These zugrunde, dass biographische Erzählungen einerseits von Diskursen durchdrungen sind und die biographischen Erzählungen andererseits Hinweise auf die Materialisierung von Diskursen sowie auf das über die Diskurse Hinausgehende geben. Die Diskursanalyse untersucht also gerade nicht die Diskurse als Sprache oder sprachliche Artefakte bzw. Texte, sondern die diskursiven Beziehungen als Beziehungen des Sprachlichen zum Nicht-Sprachlichen. Erstens bekommt jedes Objekt und jede Handlung ihre Bedeutung und damit den Horizont gesellschaftlich anschlussfähiger Objekte und Handlungen erst im Horizont des Diskursiven. Sie wollten zunächst zeigen, inwiefern eine Analyse von Machtverhältnissen sich zwar auf umfassendere Bereiche beziehe als eine reine Diskursanalyse, dass dies aber nicht bedeute, dass Machtpraktiken grundsätzlich verschieden von Diskursen sind, dass sich also Praktiken der Machtausübung auf der einen und Diskurspraktiken auf der anderen Seite unterscheiden lassen. Vielmehr lassen sich Diskurse als diskursive Praktiken selbst als Machtpraktiken in einem Ensemble verschiedener Machtpraktiken und Machtbeziehungen

verstehen. Bei der Suche nach nicht-diskursiven Praktiken wird man immer wieder auf das Diskursive stoßen und gleichzeitig wird man im Sprechen über das Nicht-Diskursive nicht umhinkommen, Diskurs zu produzieren, weil alles, ob es sprachlich ist oder nicht, nur in der Sprache theoretisch begriffen und kommuniziert werden kann. Damit ist keineswegs behauptet, dass alle Praktiken diskursiv sind und auch nicht, dass alles allein von Diskursen her erklärbar sei. Praktiken sind vielmehr nicht einfach diskursiv oder nicht-diskursiv, sondern enthalten das Diskursive in unterschiedlicher Weise. Es geht um ein Grundaxiom strukturaler Analysen, dass nämlich alle Gegenstände nicht in ihren Identitäten, sondern, im Sinne von Bourdieu, in ihren Relationen zu untersuchen sind. In einem Komplex von Praktiken, die einen Gegenstandsbereich konstituieren, wird das Diskursive immer eine bestimmte Rolle spielen. Am konkreten Forschungsgegenstand zeigt sich, dass Diskursives und Nicht-Diskursives in der gesellschaftlichen Praxis untrennbar verbunden sind. Gerade in Bezug auf Alltagspraktiken scheinen daher die Ränder der Diskurse ein lohnendes Forschungsgebiet (vgl. Tuider 2007, vgl. Wrana & Langer 2007).

Die Theoretisierung von Hybridität in postcolonial studies schließt zumeist die ähnliche Analyse von Alltagssituationen aus. Ausnahme bilden hier die Forschungsarbeiten zur kulturellen Produktion von MigrantInnen und zur Konsumkultur im Sinne des „den Anderen aufessen“. Der Aufsatz von Shirley Anne Tate (2007) „Foucault, Bakhtin, Ethnomethodology: Accounting for Hybridity in Talk-in-Interaction“ geht von der Untersuchung von Hybridität als „im Alltag praktisch hergestellt“ aus und untersucht dies am Beispiel einer diskursiven Interaktionsanalyse von Gesprächen über Identität, zwischen schwarzen „mixed race“ Frauen in Großbritannien. Die hier vorgestellte Analysemethode versteht sich als „Übersetzungsprozess“, der als „diskursive ethnomethodologische Analyse“ (eda) Foucault und Bakhtin miteinander verbindet, um die Verhandlungen und Artikulationen von Hybridität im Alltag schwarzer Frauen zu „entdecken“. Hybridität wird dabei als reflexive Bewegung des „Übersetzens“ von Diskursen zu Identitätspositionen verstanden, die für die Gesprächsteilnehmerinnen Identifikationsmomente im Gespräch darstellen. Foucaults Diskurskonzept und Bakhtins Heteroglosia und „Adressivität“ (addressivity) ermöglichen es, diese Bewegung in den Gesprächen mittels der ethnomethodologischen „Übersetzung“ theoretisch zu fassen. Ausgehend von den theoretischen Konvergenzen und Divergenzen zwischen Foucault und Bakhtin werden die Konzepte Subjekt, Identität und Diskurs mittels „eda“ empirisch rekonstruiert. Die genaue empirische Sicht durch die Lupe der eda erlaubt es, Subjektpositionen, die die Sprecherinnen als Beschränkung oder Ermöglichung ihrer Aktionen oder Erfahrungen identifizieren und in ihren Gesprächen „verhandeln“, als Effekte von Subjektivierungsprozessen zu deuten (Tate 2007). Auf ähnliche Weise verfolgt die Studie von Dannenbeck (2002) „Selbst- und Fremdzuschreibungen als Aspekte kultureller Identitätsarbeit, Ein Beitrag zur Dekonstruktion kultureller Identität“ die Frage, in welchen Kontexten und in welcher Weise auf ethnische, kulturelle und nationale Deutungen zurückgegriffen wird und inwieweit sich die am Interview Beteiligten dadurch zu positionieren verstehen. Theoretisch bietet die Arbeit einen wichtigen Kontrapunkt zu essentialistischen Annahmen kultureller Identitätsdifferenzen. Als theoretische Analyseinstrumente werden insbesondere Positionen aus den Cultural Studies, den Postcolonial Studies, feministischen und poststrukturalistisch informierten Diskursen zur Kenntnis genommen. Vor diesem Hintergrund werden die Interviewverläufe selbstreflexiv zum Thema der Analyse gemacht, sie erscheinen als Orte eines andauernden „Kampfes um Bedeutungen“, der ständigen Verschiebungen von (kulturellen) Positionen in der interaktiven kulturellen Identitätsarbeit. Bewusst wird vermieden, die Analyse der Interviews in eine Typologie kultureller Identitätsmarkierungen münden zu lassen.

Stattdessen gilt die Aufmerksamkeit den subtilen interaktiven Verschachtelungen von Bedeutungen und den Kontexten, in denen sie markiert werden (Dannenbeck 2002).

Auf der Grundlage von Tiefeninterviews arbeitet die ähnlich wie obige Studien diskursanalytisch angelegte Untersuchung „Grenzen und Grenzgänger Diskursive Positionierungen im Kontext türkischer Einwanderung“ (Çelik 2006) heraus, welche nationalen Selbst- und Fremdbilder türkische Migrantinnen in Deutschland wahrnehmen und wie sie sich anhand dieser „ethnisch“ positionieren. Dabei zeigt sich zum einen, dass die Interviewten im Zusammenspiel von Begrenzung und Wahlfreiheit die ihnen diskursiv zugeschriebenen „türkische“ Identitäten (re-) produzieren, oder dass die Interviewten in ihren ethnischen Erzählungen an eine Reihe diskursiver Grenzen stoßen, die sie immer wieder auf die Position des ‘Türken’ zurückverweisen. Ich habe eine ähnliche Strategien, die ich gerne „das Gespenst: typisch türkisch“ nenne, identifiziert. Andererseits kann auch gezeigt werden, wie es türkischen Migrantinnen gelingt, diese Grenzen zu überschreiten, um sich neue Spielräume im Kontext nationaler Diskurse zu erschließen. Dieser Befund ist für das weitere Nachdenken über Migration und Integration von Bedeutung. Denn Theorien hybrider Identitäten arbeiten oftmals mit einem Bild der MigrantInnen. Die mit der Migration in Gang gesetzte räumliche Bewegung erleichtert die Vorstellung einer beweglichen Identität: Mit den kulturellen Erfahrungen aus dem Herkunftsland im Gepäck mündet das Leben in der Migration, in ein Leben von kultureller Andersheit. Diese Andersheit besitzt aber auch gegendiskursive Potentiale für die eigenen Lebenswege, die durch gesellschaftliche Aus- und Abgrenzung verloren gehen können. „Diskurse sind umkämpft“ bemerkt die Autorin einleitend, weil das den Diskursen inhärente Wissen den Maßstab für die jeweils gültigen Wahrheiten stellt und Wahrheit immer einen Schlüssel zur Macht bildet. Inmitten dieses Kampfes um Wahrheit und Macht befindet sich das Subjekt, das Adressat und Produzent von Wahrheit gleichermaßen ist. Entsprechend stellt Identität ein diskursives Feld dar, in dem das Subjekt nicht nur Empfänger und Sender, sondern zudem Gegenstand diskursiven Wissens ist. Diskurse um Identität umfassen einen breiten Raum, in dem beispielsweise Wissensvorgaben über buddhistische, irakische oder weibliche Subjekte gleichermaßen kursieren, sowie Wissensvorgaben über atheistische, antinationale oder transsexuelle. In dieser thematischen Vielfalt bieten Identitätsdiskurse weite Flächen für unzählige diskursive Kämpfe, von denen einer um das ‘postmoderne Subjekt’ ausgefochten wird. Sie schlussfolgert, dass der Diskurs ein weites Netz von Erzählungen, in dem Kämpfe um diskursive Wahrheiten, Sagbarkeiten, Symbole und Begriffe stattfinden, ist. In diesem Netz ist Identität ein umstrittener, weil machtvoller Begriff. Die Wirkungsmacht des Identitätsbegriffs liegt in seiner diskursiven Funktion, Subjektivitätsformen zu definieren und so das Subjekt im Diskurs zu verorten. Denn indem Subjekte sich selbst beschreiben oder beschrieben werden, positionieren sie sich oder werden im Diskurs positioniert. Um sich zu erzählen oder um ihre Umwelt zu deuten, greifen Subjekte auf das diskursive Wissen ihrer Zeit zurück: Sie nutzen einen Korpus von großen und kleinen diskursiven Erzählungen, Symbolen und Strategien. So mit dem Diskurs verwoben, beschreibt Identität immer auch Verhältnisse von Zugehörigkeit und mit diesen Verhältnisse von Macht. Die von ihr vorgestellten, diskursiven Taktiken könnten dazu beitragen, die herrschende Ordnung kultureller Repräsentation aus einem asymmetrischen Gefälle heraus und zu einer Diskurskonstellation zu führen, in der mehr Raum für Differenzen und für Vermischungen, sowie eine größere Auswahl an Angeboten für Selbstbeschreibungen bereitstehen. Das Ringen um einen neuen Begriffsapparat, zugunsten von Differenzen kann aber nur als Teil einer gesellschaftspolitischen Veränderung erfolgreich sein. Denn das asymmetrische Verhältnis vom Eigenen und Anderen beschränkt sich nicht nur auf die Frage, wer was sagen kann. Vielmehr ist diese Frage der Definitionsmacht untrennbar mit den ökonomischen und politischen Ressourcenverteilungen einer Gesellschaft verbunden. Daher kann sich erst, wenn mit den

symbolischen Veränderungen, gleichsam politische und gesellschaftliche einhergehen, Differenz positiv als zentrales Element alltäglichen Lebens entfalten (Celik 2006).

Subjekte positionieren sich oder partizipieren an mehreren Diskursen gleichzeitig. Da ethnisch-nationale Diskurse ihren Mitgliedern Identifikation als eine eindeutige Verortung offerieren, schließen sie eine Beliebigkeit der Positionierungen aus. Semra Celiks empirischen Analysen haben deutlich gemacht, dass der diskursive Selbstethnisierungsprozess eine situative und dynamische Leistung ist und dass Mitgliedschaften kontextspezifisch und temporär ausgehandelt und ausgetauscht werden (Celik 2006: 269). Die übliche homogene Idee von Gemeinschaft oder Ethnizität kann der Alltagserfahrung nicht standhalten. Deswegen gibt es oft Positionen dazwischen, an die sich die Subjekte in den Momenten begeben, in denen sie sich nicht ganz entschieden haben oder aber nicht ganz entscheiden wollen. Aus diversen Identifikationspunkten und Alltagserfahrungen müssen sie sich selbst neu erzählen. So wechseln die Subjekte in ihren Erzählungen meist zwischen verschiedenen Zugehörigkeitskontexten, ohne sich dabei am Wechsel zu stören oder die argumentativen und diskurspositionalen Sprünge überhaupt zu realisieren. Es fehlt in den vorhandenen, ethnisch-nationalen Diskursen, die von ihren Subjekten eindeutige Verortungen verlangen, besonders im Alltagsdiskurs eine Sprache, mit der erlebte Hybridität beschrieben werden kann und eine dominante Position hat. Sie ist eine Folge von Definitionsmacht und Dominanzgesellschaft, die die Grenzen des Sagbarkeitsfeldes bestimmt und die beliebiges Wechseln zwischen verschiedenen Zugehörigkeitskontexten unterbindet. Celik kommt zur Erkenntnis, dass angesichts der zunehmenden Durchlässigkeit territorialer und kultureller Grenzlinien Positionierungen dazwischen zu einem gängigen Phänomen unserer Zeit werden. Denn die überkommenen Vorstellungen essentieller Identitäten passen nicht mehr zu den Lebensentwürfen und Alltagserfahrungen im Kontext von Migration und Transnationalisierung. Dennoch wurde mit den sich langsam etablierten Theorien der Differenz ein Kampf um Bedeutungen eingeleitet, dessen Ende noch nicht absehbar ist. Sie empfiehlt verschiedene Taktiken: Die eine ist der bewusste Umgang mit kollektiven Symbolen und stigmatisierenden Begriffen. Die zweite ist die Bewusstwerdung über die stigmatisierenden und ausgrenzenden Funktionen kollektiver Symbole und stigmatisierender Begriffe. Die Thematisierung der Selbstdiskreditierung ist die dritte Taktik. Sie empfiehlt zusätzlich eine Strategie der Offenlegung, der diskursstabilisierenden Kraft der Ausnahme-Position, um Differenz erzählbar zu machen. Es wurde schon gesagt, dass die Subjekte durchaus die Argumente des Einwanderungsdiskurses nutzen, um sich ethnisch selbst zu erzählen. Die Gefahren der Partizipation dieses Diskurses müssen thematisiert werden. So beschreiben die Subjekte sich, mit Blick auf die gängigen und zumeist abwertenden diskursiven Vorstellungen von der türkischen Kultur, oft als Ausnahmen. Diese Ausnahmerolle gewährt ihnen doch gesellschaftliche Akzeptanz einerseits. Andererseits verstärkt diese Positionierung die negativen diskursiven Konstrukte über die Mehrheit der türkischen Community (ebd. 270ff).

Nicht nur die, in diesem Kapitel bisher nur kurz erwähnten, neueren Arbeiten, auch die vorherige Diskussionen in dieser Arbeit ermöglichen einen differenzierenden und erfrischenden neuen Blick auf die bundesdeutsche Diskurslandschaft rund um das Themenspektrum Integration, ethnische Segregation, Differenz und Kulturkonflikt und islamischer Fundamentalismus, insbesondere ethnische und religiöse Selbstverständnisse türkischer Migranten im Zentrum des medialen, politischen und wissenschaftlichen Interesses. Nach der radikalen Dekonstruktion des Begriffs Identität, Differenz und Kultur durch solche Arbeiten sind neuere Forschungsmethoden und Theorien notwendig geworden, wobei im Moment kein völlig überzeugendes System in Sicht ist. Es sind umkämpfte Diskursfelder mit der Beteiligung von vielen Akteuren und Stimmen. Diskurse sind noch im Werk. Meine empirischen Befunde bzw. die Erkenntnisse der Probanden für

diese Arbeit wollte ich in dieser Art und Weise diskutieren, weil sowohl meine Erkenntnisse als auch meine Probanden, wie auch die gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurse und wissenschaftlichen Ansätzen heterogen, komplex, mehrschichtig, mehrstimmig, unübersichtlich, dynamisch, situativ (flüchtig) und prozesshaft sind. Denn meine empirischen Erkenntnisse und Befunde stimmen insgesamt mit den hier geführten, neueren Forschungserkenntnissen überein. Die einzige gemeinsame Erfahrung meiner Probanden im Umgang mit Differenz- und Migration über die sie sich lauthals beklagten, sind die sozialpolitische und rechtliche Differenzierung der Gesellschaft und als deren Konsequenzen: soziale Ungleichheit oder Ausgrenzung. Darüber hinaus wird die fehlende Bereitschaft, Offenheit und Anerkennung für die hier Lebenden mit ihrer externen/internen Differenzen, Leistungen, Synthesen, sowie ihrer Ähnlichkeiten zu der deutschen Gesellschaft, ein Anerkanntwerden auf Augenhöhe bedauert. Es werden die Differenzen der Differenzen kritisiert, aber auch die Abwertung. Sie sind genauso wie die Gesellschaft in einer oszillierenden Suchbewegung.

Die Sensibilisierung für Differenzen und die gleichzeitig wachsende Skepsis gegenüber binären Oppositionen hat in verschiedenen Feldern der Cultural Studies zur Entwicklung neuer Konzepte und Modelle, zur Beschreibung komplexer sozialer Realitäten geführt. Stuart Halls Konzept der „neuen Ethnizitäten“ geht von brüchigen, unsicheren und sich ständig verändernden Identitäten in verschiedenen kulturellen Formationen aus. Die Betonung liegt auf der Geschichtlichkeit und Positioniertheit von Diskursen, innerhalb derer sich Zugehörigkeiten formieren (Hall 1997b). Der Begriff Fragmentierung betont die Vielfalt von Identitäten und der Subjektpositionen innerhalb jeder Identität, sei sie individuell oder sei sie bezogen auf die sozialen Kategorien, in denen Individuen verortet sind, oder eine Kombinationen aus beidem. Derartige Identitäten können daher widersprüchlich sein und sind in spezifischen Kontexten situiert. Die grundlegende Frage nach identitärer und rechtlicher Zugehörigkeiten in einer postkolonialen und postmodernen Welt der Grenzüberschreitungen und kulturellen Übersetzungen stellt sich besonders anhand der ambivalenten Position von MigrantInnen. Das Bild des „dritten Raumes“, das Homi Bhabha geprägt hat (Bhabha 1994; 1998 und Höller 1998b), thematisiert dieses Leben in Übergängen: Für MigrantInnen ist der Begriff der ‚Heimat‘ (home) nicht mehr ständig stabil und erneut im Wechseln zwischen „zu Hause“ und „anderswo“ zu verorten. Der liberale Minderheitendiskurs suggeriert die offene Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Kulturen oder Lebensformen. Ein derartiger Akt der Wahl hat wesentlichen Einfluß auf das Selbstbild, auf die Konstruktion von Identität, indem er für das Individuum (das nach Althusser in und durch Kultur zum Subjekt wird, vgl. oben S. 64f.) bedeutet, ein sozial handelndes Wesen zu sein. Besonders deutlich werden die realen Probleme und kulturellen Chancen am Beispiel von Jugendlichen der zweiten Generation und ihrem Leben in beständigen kulturellen Verhandlungen und Übersetzungen. Politisch zentral bleibt dabei allerdings die Frage, wer man innerhalb dieser Vieldeutigkeit sein müsse, um rechtliche und politische Anerkennung und kulturelle Repräsentation beanspruchen zu können. Wer ist, bzw. was bedeutet es, „einer von uns“ zu sein? (Bhabha, 1998; vgl. Horak 1998b, 135-138 in Lutter & Reisenleitner 2001: 127f). Voraussetzung für die Anerkennung dieses Raumes der Übersetzung ist, dass nicht von festen Identitäten oder von geschlossenen Kulturen ausgegangen wird, die vor der Begegnung mit dem jeweils Neuen bereits ‚fertig‘ und abgeschlossen sind. Kulturelle Übersetzungen können ein produktives Moment innerhalb der Veränderungen variabler Kombinationen von Altem und Neuem sein und zur Akzeptanz der Vorstellung von grundsätzlich hybriden Identitäten beitragen. Durch die kulturkritischen Konzepte werden Identitätskonzeptionen, die auf einem ‚natürlichen‘, mit einem Territorium verbundenen Nationsbegriff aufbauen, in Frage gestellt und damit werden neue politisch-kulturelle Möglichkeiten eröffnet, indem Identitäten statt dessen in Strukturen von

Zugehörigkeiten definiert werden (Clifford 1994, 308; Hall 1990; Gilroy 1993, 1997 in Lutter & Reisenleitner 2001: 129).

Zuletzt kritisieren Queer-Theorien in ihrer pluralen Variante ausschließende und ausgrenzende Identitätspolitik als Strukturen und Mechanismen. Es ist von Bedeutung, dass Queer -Theorien den Blick auf Grundstrukturen und Wurzeln einer mit Identität operierenden Ordnung richten, und Kritik gegen alle eindeutigen und vermeintlich natürlichen Identitäten und Identitätspolitik formulieren. Da es „das Subjekt als eine mit sich selbst identische Einheit“ (Butler 1995: 316 in Perko 2006: 8) nicht gebe, versuchen Queer -Theorien, kategoriale und identitätspolitische Einschränkungen zu überschreiten. Sie zeigen Identität als gesellschaftliches Konstrukt. Das Subjekt wird in seiner Mehrdimensionalität, Unbestimmtheit, Unabgeschlossenheit und in seinen vielschichtigen Dimensionen verstanden.

„Der Queere Ansatz definiert das Subjekt als ein sich Entwerfendes, ein Projekt, das nicht zum Stillstand kommt, sich nicht zufrieden gibt, das stets auch den „Diskurs des Anderen“ in sich birgt. In Anlehnung an verschiedene Theorierichtungen zeigen sich in Queeren Ansätzen die Kategorien Sex/Gender, Hautfarbe, Kultur, Rollen, Ethnizität, Religionen, Gemeinschaften etc. nicht nur als Identitätsmix, sondern führen Konzepten der Trans-, Cross-, Nicht-Identität etc. zur Aufhebung aller eindeutigen und vermeintlich natürlichen Identitäten. Gegen eine Gruppenkonstituierung, die im identitätspolitischen Denken bestimmte Menschen einschließt und andere ausgrenzt, setzt die plural-queere Variante die Möglichkeit der Teilnahme jener, die teilnehmen wollen, mit dem Hauptaugenmerk der Selbstbestimmung: d.h. es wird nicht bestimmt, wer Queer ist und es wird nicht eingegrenzt oder beschränkt, wer berechtigt wäre, sich Queer zu nennen. Auf der Ebene des Handelns gilt demgemäß, dass Menschen sich für die Rechte von Queers einsetzen können, wenn sie es wollen, das Queer-Sein also nicht als identitäre Voraussetzung angesehen wird, und umgekehrt, dass Queers sich nicht nur für „Queere Belange“ einsetzen“ (Perko 2006: 9).

Wie es aus dem bisher kurz dargestellten polyvalenten Diskursfeld über Migrations- und Differenz Erfahrungen deutlich wurde sind kulturelle Differenz und lokale Partikularitäten im Sinne von Hall (1999b) Bestandteile der widersprüchlichen globalen Kultur, in der und durch die sich Prozesse der Globalisierung vollziehen. Diese sind durch ambivalente Bewegung und Uneinheitlichkeit gekennzeichnet. Die globalen Wahlmöglichkeiten und verfügbaren Bedeutungshorizonte verlangen von den Individuen ein hohes Maß an Flexibilität, Mobilität, Reflexivität und Verantwortung sowie Ressourcen. An der Forderung, ihr eigenes Leben **selbstbestimmt** zu gestalten, können viele Menschen, besonders transnationale MigrantInnen, auch scheitern. Andererseits aber hat jeder Einzelne durch den Zugang zu unterschiedlichsten Lebensformen und der Vielfalt an einem Ort eine große Chance, sich selbst zu entfalten, wenn er die **Wahlmöglichkeiten als Ressource** für das Zusammenleben begreift und diese zu nutzen versucht, allerdings unter der Voraussetzung, dass ihm notwendige gesellschaftliche Ressourcen für die Erweiterung seiner Handlungsmöglichkeiten auch zur Verfügung gestellt werden. Die hohe Relevanz der notwendigen gesellschaftlichen Ressourcen für die alltägliche Identitätsarbeit und aber auch für das gelingende Miteinander kann aus sozialpsychologischer Hinsicht nicht genügend betont werden.

14 Literatur

Vorbemerkung 1: In der zitierten Literatur aus dem Internet (e-Aufsätze) wird auf Seitenangaben verzichtet.

Vorbemerkung 2: Wird eine Arbeit aus einer weiteren Quelle zitiert, ist dies mit „vgl.“ angegeben.

- Adorno, T. T. (1995). Gesellschaft. In: R. Tiedemann (Hrsg.), *Soziologische Schriften I.* (S. 9-19). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Akashé-Böhme, F. (2000). In geteilten Welten. Fremdheitserfahrungen zwischen Migration und Partizipation. Frankfurt a. M.: Brandes und Apsel.
- Albrecht, A. (2005): Politik der Differenz oder Politik des Universalismus? Fragen nach der europäischen Integrität. In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. No. 15/2005. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.inst.at>.
- Alleyne-Dettmers, P. (2003). "Freeing-up" colonial's children: (Post-)Kolonialismus, Repräsentation und Karneval. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (S. 249-258). Münster: Unrast.
- Allolio-Näcke, L. (2003). Den Alltag unter die Lupe genommen. Tagungsbericht: Alltag im Aufbruch. Ein psychologisches Profil der Gegenwartskultur. Forum: Qualitative Social Research, 4(3), Art. 30. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Allolio-Näcke, L. (2005). Wie viel Kultur trägt die Psychologie? Tagungsbericht zu: 100 Jahre Deutsche Gesellschaft für Psychologie. Forum: Qualitative Social Research, 6(3), Art. 11. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Allolio-Näcke, L. & Kalscheuer, B. (2005). Wege der Transdifferenz. In: L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer. & A. Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders denken Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz* (S. 15-25). Frankfurt a. M.: Campus.
- Allolio-Näcke, L. & Kalscheuer, B. (2008). Vom Dialog zum Polylog: Chancen und Grenzen des Transdifferenzkonzeptes aus interdisziplinärer Sicht. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht* (S. 425-439). Frankfurt a. M.: Campus.
- Amelang, K. & Schupp, O. (2002). Protestbewegungen im globalen Kapitalismus. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.copyriot.com>, [28.09.2007].
- Amir-Moazami, S. (2007). Politisierte Religion Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.
- Anderson, B. (1993). Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt a. M.: Campus.
- Anderson, B. (1998). Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes, Frankfurt a. M.: Campus.
- Antifa-Kalender (2002). [Online]. Verfügbar unter: <http://www.unrast-verlag.de/unrast,2,43,13.html> [01.03.2003].
- Antweiler, C. (2008). Das Transdifferenzkonzept auf dem Prüfstand: ethnologische Theorie und Befunde. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht* (S. 293-316). Frankfurt a. M.: Campus.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Press.
- Apitzsch, U. (1999). Kultur und Ethnizität - Neue Diskussionen um Gruppenrechte. In: W.-D. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe. Wie reagieren Gesellschaft und Wissenschaft auf die postmoderne Herausforderung?* (Interkulturelle Studien, Bd. 1, S. 129-142). Opladen: Leske + Budrich.
- Appadurai, A. (1990). Disjuncture and Cultural Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society* Vol. 7, pp. 295- 310.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London: Univ Of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (1998). Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationalen Anthropologie. In: U. Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft* (S. 11-40). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Appiah, K. A. (1998). *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton: Princeton University Press.
- Arndt, S. (2001). Rassismus in Gesellschaft und Sprache. In: S. Arndt (Hrsg.): *Afrika Bilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*. Münster: Unrast.

- Arndt, S. (2005). Weißsein. Die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands. In: M. M. Eggers et al. (Hrsg.) (2005). *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, (S. 24–28). Münster: Unrast.
- Atabay, I. (1994). Ist dies mein Land? Identitätsentwicklung türkischer Migrantenkinder und -jugendlicher in der Bundesrepublik. In: H. Keupp (Hrsg.), *Münchner Studien zur Kultur- und Sozialpsychologie* (Bd. 4). Pfaffenweiler: Centaurus.
- Atabay, I. (1996). "Biz namus için yasiyoruz - wir leben für die Ehre". Das Familienleben der zweiten Generation MigrantInnen türkischer Staatsangehörigkeit und seine Auswirkungen auf ihre Identitätsentwicklung. Unveröffentlichter Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Attia, I. (1997). Antirassistisch oder interkulturell? Sozialwissenschaftliche Handlungskonzepte im Kontext von Migration, Kultur und Rassismus. In: P. Mecheril & T. Teo (Hrsg.), *Psychologie und Rassismus* (S. 259-285). Hamburg: Rohwolt.
- Attia, I. et al. (2000). Auf Ausbildungsplatzsuche. In: I. Attia & H. Marburger (Hrsg.), *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen (Interdisziplinäre Studien, Bd. 11, S. 71-100)*. Frankfurt a. M.: IKO - Verl.
- Attia, I. (2007) (Hrsg.). *Kulturrassismus und Gesellschaftskritik. Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast.
- Auernheimer, G. (2000). Schulkonflikte in der Einwanderungsgesellschaft. In: *iza - Zeitschrift f. Migration und soz. Arbeit*, H. 3/4, 36-43.
- Auernheimer, G. (2002). Interkulturelle Kompetenz – ein neues Element pädagogischer Professionalität? In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 183-205)*. Opladen: Leske + Budrich.
- AWO LV Bayern e.V. (2002) (Hrsg.). Qualitätsstandard "Interkulturelle Kompetenz". Arbeitsblätter (S. 1-3). München.
- Bachmann-Medick, D. (1996, 10. Dezember). Weltweite Vogelperspektive. *Anthropologische und postkoloniale Herausforderungen der Literaturwissenschaft*. Frankfurter Rundschau, S. 10.
- Bakhtin, M. M. (1979). *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bakhtin, M. M. (1981). Michael Holquist ed.. ed. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bachtin, M. M. (1985). *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Frankfurt a. M.; Berlin; Wien: Ullstein.
- Bade, C. (2000). Drehscheibe Deutschland: Wanderungen in Geschichte und Gegenwart. *Deutschland - Zeitschrift f. Politik, Kultur, Wirtschaft und Wissenschaft*, H. 6, 38-43.
- Balibar, E (1989). Gibt es einen "neuen Rassismus"? In: *Das Argument* 175, 31. Jahrgang, Heft 3., S. 369-380.
- Balibar, E. (1992). Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie. In: E. Balibar & I. Wallerstein (1992). *Rasse, Klasse, Nation, Ambivalente Identitäten*, (S. 107–130). 2. Aufl. Hamburg: Argument.
- Balibar, E. & Wallerstein, I. (1992). *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, 2. Aufl. Hamburg: Argument.
- Barney G. Glaser & A. Strauss (1998): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern; Göttingen; Toronto; Seattle: Verlag Hans Huber.
- Bauer, B. (1999). Was heißt hier queer? [Online]. Verfügbar unter: <http://www.sterneck.net/cybertribe/gender/bauer-queer/index.php>, [10.08.07].
- Bauman, Z. (1995). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bauman, Z. (1997). *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Bauman, Z. (1999). *Unbehagen in der Postmoderne*. Hamburg: Hamburger Ed.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, U. (1995). Vom Verschwinden der Solidarität. In: H. Keupp (Hrsg.), *Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch* (S. 303-308). München, Zürich: Piper.
- Beck, U. (1996). Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne. In: U. Beck, A. Giddens & S. Lash (Hrsg.), *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse* (S. 19-112). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, U. (1997). *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, U. (1998a). Die Jugend von heute. Wider das Lamento über den Werteverfall. *Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst in Bayern*, 2/98, 11-14.

- Beck, U. (1998b). Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? - Eine Einleitung. In: U. Beck (Hrsg.), *Politik der Globalisierung* (Edition Zweite Moderne, S. 7-66). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, U. (1999). Die Risikogesellschaft "Auf dem Weg in eine andere Moderne". In: A. Pongs (Hrsg.), *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich* (Gesellschaft X, Bd. 1, S. 47-66). München: Dilemma.
- Beck, U. (Hrsg.) (2000). Wohin führt der Weg, der mit dem Ende der Vollbeschäftigungsgesellschaft beginnt? In: U. Beck (Hrsg.), *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*: (Edition Zweite Moderne, S. 7-66). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck-Gernsheim, E. (1999). Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften. In: *Dschungel der ethnischen Kategorien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, S. & Perry, T. (2007). Migrant*innen-Milieus. Erste Erkenntnisse über Lebenswelten und wohnungsmarktspezifische Präferenzen von Personen mit Migrationshintergrund in Deutschland. [Online]. Verfügbar unter: www.vhw.de.
- Behringer, L. (2007). Lebensführung und Identität als alltägliche Gestaltungsaufgabe. In: *Forum Gemeindepsychologie*, Jg. 12 (2007), Ausgabe 1. [Online]. Verfügbar unter: http://www.gemeindepsychologie.de/fg-1-2007_08.html.
- Bender-Szymanski, D. (2002). Interkulturelle Kompetenz bei Lehrerinnen und Lehrern aus der Sicht der empirischen Bildungsforschung. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität* (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 153-182). Opladen: Leske + Budrich.
- Benhabib, S. (1993). Türkische Staatsbürgerin jüdischer Herkunft in Deutschland. In: I. Hügel et al. (Hrsg.) *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*, (S. 61-81). Berlin: Orlanda.
- Berardi Bifo, F. et al. (2001). Make - world: Eine soziale Bewegung von Unten. [Online]. Verfügbar unter: <http://make-world.org>.
- Bhabha, H. (1990a). Introduction: Narrating the Nation. In: H. Bhabha (Ed.), *Nation and Narration* (pp. 1-7). London: Routledge.
- Bhabha, H. (1990b). The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: J. Rutherford (Ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Bhabha, H. (1993). *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Bhabha, H. (1994). How Newness Enters the World. Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation. In: H. Bhabha (Ed.), *The Location of Culture* (pp. 212-235). London, New York: Routledge.
- Bhabha, H. (1996). Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur. In: *Das Argument*, Nr. 215, 38, 345-359.
- Bhabha, H. (1997a). Die Frage der Identität. In: E. Bronfen, B. Marius & T. Steffen (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte* (Stauffenburg discussion, Bd. 4, S. 97-122). Tübingen: Stauffenburg.
- Bhabha, H. (1997b). Globale Ängste. In: P. Weibel & S. Zizek (Hrsg.), *Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration* (S. 19-44). Wien: Passagen.
- Bhabha, H. (1997c). Disseminations Nation: Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation. In: E. Bronfen, B. Marius & T. Steffen (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte* (Stauffenburg discussion, Bd. 4, S. 149-194). Tübingen: Stauffenburg.
- Bhabha, H. (1997d). Verortungen der Kultur. In: E. Bronfen, B. Marius & T. Steffen (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte* (Stauffenburg discussion, Bd. 4, S. 123-148). Tübingen: Stauffenburg.
- Bhabha, H. (2000a). Gruppenidentität als neuer Internationalismus? Das Bild von "Schmelztigel" der Kulturen hat in den USA längst ausgedient. In: *Zeitschrift f. Politik, Kultur, Wirtschaft und Wissenschaft*, H. 6, 50-51.
- Bhabha, K. H. (2000b). Die Frage des Anderen. Stereotyp, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus. In: ders., *Die Verortung der Kultur*, (S. 97-123). Tübingen: Stauffenburg.
- Bielefeldt, H. (2007). Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Bielefeld: transcript.
- Bilden, H. (1987). Geschlechterverhältnis und Individualität im gesellschaftlichen Umbruch. In: H. Keupp (Hrsg.), *Soziale Praxis im gesellschaftlichen Umbruch* (S. 19-45). Bonn: Psychiatrie.
- Bilden, H. (1994). Feministische Perspektiven in der Sozialpsychologie am Beispiel der Blumie. In: H. Keupp (Hrsg.), *Zugänge zum Subjekt: Perspektiven einer reflexiven Sozialpsychologie* (S. 147-185). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Bilden, H. (1997). Das Individuum - Ein Dynamisches System vielfältiger Teil-Selbste zur Pluralität in Individuum und Gesellschaft. In: H. Keupp & R. Höfer (Hrsg.), *Identitätsarbeit Heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung* (S. 227-250). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bilden, H. (1998). Jenseits des Identitätsdenkens - Psychologische Konzepte zum Verständnis „postmoderner“ Subjektivitäten. In: *Verhaltenstherapie & psychosoziale Praxis*, 30, 1998 (1), (S. 5-32)
- Bilden, H. (2000). Feministische Theorie(n) und feministische psychosoziale Arbeit. Unveröffentlichter Vortrag, S. 1-23.
- Bohnsack, R. (2003). *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Opladen: Leske + Budrich (5. Aufl.).
- Böhm, U. (2007). Rezension zu: Semra Çelik (2006). *Grenzen und Grenzgänger. Diskursive Positionierungen im Kontext türkischer Einwanderung*. *Forum: Qualitative Social Research*, 8(2), Art. 26. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Bojadzjev, M & Tsianos, V. (1999). Mit den besten Absichten Spuren des migrantischen Widerstands. In: *iz3w*, Nr. 244. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.iz3w.org/iz3w/224>.
- Bojadzjev, M. Karakayali, S. & Tsianos, V. (2000). Nichts ist identisch. Ein Abriss über den migrantischen Widerstand in den neunziger Jahren. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.kanak-attak.de>.
- Bommes, M. (1999). *Migration und nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verl.
- Boos-Nünning, U. (1999). Mädchen türkischer Herkunft: Chancen in der multikulturellen Gesellschaft? In: H. Gieseke & K. Kuhs (Hrsg.): *Frauen und Mädchen in der Migration. Lebenshintergründe und Lebensbewältigung* (Edition Hipparchia, S. 17-44). Frankfurt a. M.: IKO Verl.
- Boos-Nünning, U. (2000). Kindern aus Zuwandererfamilien in einer Gesellschaft der Ungleichheit: Armut und Wohnen. In: H. Buchkremer, W.-D. Bukow & M. Emmerich (Hrsg.), *Die Familie im Spannungsfeld globaler Mobilität. Zur Konstruktion ethnischer Minderheiten im Kontext der Familie* (Interkulturelle Studien, 2, S. 53-80). Opladen: Leske + Budrich.
- Borde, T. (2007a). Psychosoziale Potentiale und Belastungen der Migration - globale, institutionelle und individuelle Perspektiven. In: T. Borde & M. David (Hrsg.), *Migration und psychische Gesundheit. Belastungen und Potentiale* (S. 193-212). Frankfurt a. M.: Mabuse.
- Borde, T. (2007b). *Transkulturelle Prozesse und Identitäten(en) von Migrantenfamilien*. Vortrag beim Deutsch-Türkischen Psychiatriekongress „Identitäten“ der DTGPP am 15. September 2007 in Istanbul. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Bourdieu, P. (1993). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. et al. (Hrsg.) (1997). *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: UVK Universitäts-Verlag.
- Breidenbach, J. & Zukrigl, I. (2000). *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Hamburg: Rowohlt.
- Breinig, H. & Lösch, K. (2002). Introduction: Difference and Transdifference. In: H. Breinig, J. Gebhardt & K. Lösch (Hrsg.), *Multiculturalism in Contemporary Societies: Perspectives on Difference and Transdifference* (Erlanger Forschungen, Bd. 101, S. 11-36). Erlangen: Universitätsbund.
- Bromley, R. (1999). Cultural Studies gestern und heute. In: R. Bromley (Hrsg.), *Cultural studies: Grundlagentexte zur Einführung*, (S. 9-24). Lüneburg: zu Klampen.
- Bronfen, E. & Marius B. (1997). *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In: E. Bronfen, B. Marius & T. Steffen (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte* (Stauffenburg discussion, Bd. 4, S. 97-122). Tübingen: Stauffenburg.
- Bruner, C. (2004). *Körper Spuren. Ein empirischer Beitrag zur Dekonstruktion von Körper und Behinderung in biografischen Erzählungen von Frauen*. Unveröffentlichte Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Bueno, J. (2004). Der Diskurs über "Kulturelle Differenz" und die Ausgrenzungspraktiken. *Nosotras - Wir Frauen*. [Online]. Verfügbar unter: http://frauen.lora.ch/artikel/Kulturelle_Differenz.htm.
- Bühmann, A. D. & Schneider, W. (2007). Mehr als nur diskursive Praxis? – Konzeptionelle Grundlagen und methodische Aspekte der Dispositivanalyse. *Forum: Qualitative Social Research*, 8(2), Art. 28. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, J. (2001). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bukow, W.-D. (1996). *Feindbild: Minderheit: Ethnisierung und ihre Ziele (Fragen der Gesellschaft)*. Opladen: Leske + Budrich.

- Bukow, W.-D. (1999). Bemerkungen zur Zukunft der Zivilgesellschaft. In: W.-D. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe. Wie reagieren Gesellschaft und Wissenschaft auf die postmoderne Herausforderung?* (Interkulturelle Studien, Bd. 1, S. 27-40). Opladen: Leske + Budrich.
- Bukow, W.-D. (2000). Die Familie im Spannungsfeld globaler Mobilität. In: H. Buchkremer, W.-D. Bukow & M. Emmerich (Hrsg.), *Die Familie im Spannungsfeld globaler Mobilität. Zur Konstruktion ethnischer Minderheiten im Kontext der Familie* (Interkulturelle Studien, Bd. 2, S. 9-16). Opladen: Leske + Budrich.
- Bukow, W.-D. & Ottersbach, M. (Hrsg.) (1999). Einleitung: Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe. In: W.-D. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe. Wie reagieren Gesellschaft und Wissenschaft auf die postmoderne Herausforderung?* (Interkulturelle Studien, Bd. 1, S. 11-23). Opladen: Leske + Budrich.
- Bukow, W.-D. & Yildiz, E. (1999). Der aktuelle Staatsbürgerschaftsdiskurs: mehr als neuer Wein in alten Schläuchen? In: C. Butterwege (Hrsg.), *Medien und multikulturelle Gesellschaft* (Schriften f. interkul. Studien, Bd. 3, S. 46-63). Opladen: Leske + Budrich.
- Bukow, W. D. et al. (Hrsg.) (2007): *Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen*. Reihe: Interkulturelle Studien, Band 19. Wiesbaden: VS Verlag.
- Butterwegge, C. (1996). *Rechtsextremismus, Rassismus und Gewalt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Butterwegge, C. (2000). Rassismus und rassistisch bedingte Konflikte in der globalisierten Einwanderungsgesellschaft. In: *iza - Zeitschrift f. Migration und soz. Arbeit*, H. 3/4, 30-35.
- Butterwegge, C. (2007). Normalisierung der Differenz oder Ethnisierung der sozialen Beziehungen? In: W. D. Bukow et al. (Hrsg.), *Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen* (Interkulturelle Studien, Bd. 19, S. 65-80). Wiesbaden: VS Verlag.
- Butterwegge, C., Lösch, B. & Ptak, R. (2007). Kritik des Neoliberalismus, In: G. Burkart (Hrsg.), *Die Ausweitung der Bekenntniskultur - neue Formen der Selbstthematization?* Wiesbaden: VS Verlag.
- Caixeta, L. (2003). Anthropophagie als Antwort auf die eurozentrische Kulturhegemonie Oder: Wie die Mehrheitsgesellschaft feministische Migrantinnen schlucken "muss". In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (S. 186-194). Münster: Unrast.
- Cağlar, G. (2002). *Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt. Eine Replik auf Samuel P. Huntingtons „Kampf der Kulturen“*. Münster: Unrast.
- Castells, M. (2002). *Das Informationszeitalter, Bd. 2: Die Macht der Identität*. Leverkusen: Leske & Budrich.
- Castro Varela, M. d. M. (2001). Antirassismus – Interkulturelle Kompetenz – Diversity – Empowerment: Zur Problematisierung von Begriffserklärungen. In: Landeszentrum für Zuwanderung NRW (Hrsg.): *Interkulturelle und antirassistische Trainings– aber wie? Konzepte, Qualitätskriterien und Evaluationsmöglichkeiten* (S. 25-33). Solingen.
- Castro Varela, M. d. M. (2002): Interkulturelle Kompetenz – ein Diskurs in der Krise. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität* (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 35-48). Opladen: Leske + Budrich.
- Castro Varela, M. d. M. (2007). *Unzeitgemäße Utopien Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und gelehrter Hoffnung*. Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, M. d. M. & Dhawan, N. (2003). Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (S. 270-290). Münster: Unrast.
- Castro Varela, M. d. M. & Dhawan, N. (2005). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, M. d. M. & Gutiérrez Rodríguez, E. (2000). *Queer Politics im Exil und in der Migration*. In: Questio (Hrsg.), *Queering Demokratie. Sexuelle Politiken*. Berlin: Querverlag.
- Celik, S. (2000). *Das Selbstverständnis von Studentinnen türkischer Herkunft in der Bundesrepublik Deutschland. Eine diskursanalytische Studie*. Magisterarbeit, Gerhard-Mercator-Universität-Gesamthochschule Duisburg.
- Çelik, S. (2006). *Grenzen und Grenzgänger. Diskursive Positionierungen im Kontext türkischer Einwanderung* (Edition DISS, Bd. 12). Münster: Unrast.
- Chakrabarty, D. (2000). *Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Clifford, J. (1999). Kulturen auf der Reise. In: K. H. Hörning & R. Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung* (S. 476-513). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Dannenbeck, C. (1999). Herkunft (er)zählt: Befunde über Zugehörigkeiten Jugendlicher. In: C. Dannenbeck, F. Eßer & H. Lösch (Hrsg.), *Jugendliche in ethnisch heterogenen Milieus. Die Entwicklung multikultureller Lebenswelten als alltäglicher Prozeß* (Interkulturelle Bildungsforschung, Bd. 4). Münster: Waxman.
- Dannenbeck, C. (2002). Selbst- und Fremdzuschreibungen als Aspekte kultureller Identitätsarbeit. Ein Beitrag zur Dekonstruktion kultureller Identität. Opladen: Leske + Budrich
- Dausein, B. (1994). Biographieforschung als "Königinnenweg"? Überlegungen zur Relevanz biographischer Ansätze in der Frauenforschung. In: A. Diezenger (Hrsg.), *Erfahrung mit Methode: Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung* (Forum Frauenforschung, Bd. 8, S. 129-154). Freiburg i. Br.: Kore.
- Deleuze, G. & Foucault, M. (1977). *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1980). *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1988). *The Ear of the Other*. London: Bison Book.
- Derrida, J. (1991a). *Semiotik und Grammatik*. In: P. Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion* (S. 140-164). Stuttgart: Reclam.
- Derrida, J. (1991b). *Die différance*. In: P. Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion* (S. 76-113). Stuttgart: Reclam.
- Derrida, J. (1992). *Grammatik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1995). *Dissemination*. Wien: Passagen.
- Derrida, J. (1999). *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen.
- Dirk, H. & Martina, S. (2007). *Bürgerschaftliches Engagement von Türkinnen und Türken in Deutschland*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Dirlik, A. (1992). The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. In: *Critical Inquiry* 17, 4, 324-358.
- Drechsel, P., Schmidt, B. & Götz, B. (2000). *Kultur im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt a. M.: IKO - Verl.
- Dreher, J. & Stegmaier, P. (Hrsg.) (2007). *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz grundagentheoretische Reflexionen*. Bielefeld: transcript.
- Duschlbauer, T. (2003): Vom Mangel an Überfluss zum Überfluss an Mangel - über Differenz und Ambivalenz zweier Systeme. In: *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. No. 15/2003. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.inst.at>.
- Eggers, M.-M. (2005): Rassifizierte Machtdifferenz als Deutungsperspektive in der Kritischen Weißseinsforschung in Deutschland. In: M.-M. Eggers et al. (Hrsg.), *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (S. 56-64). Münster: Unrast.
- Eggers, M.-M. et al. (Hrsg.) (2005). *Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast.
- Englisches Wörterbuch. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.dict.cc/englisch-deutsch/queer.html>.
- El-Tayeb, F. (2003). Begrenzte Horizonte: Queer identity und Festung Europa. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (S. 129-145). Münster: Unrast.
- El-Tayeb, F. (2007). Vorwort zu *Mythen, Masken und Subjekte Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. In: K. N. Ha, N. Lauré al-Samarai & S. Mysorekar (Hrsg.), *re/visionen, Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster: Unrast.
- Engelhardt, K. (1993). Weise deutsche Frauen: Kolonialistinnen in der Vergangenheit, Rassistinnen in der Gegenwart. Das Beispiel Namibia. In: I. Hügel et al. (Hrsg.) *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung* (S. 118-137). Berlin: Orlanda.
- Engelmann, P. (1993). *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart.
- Engelmann, J. (1999). Think different. Eine unmögliche Einleitung. In: J. Engelmann (Hrsg.), *Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Engisch, M. (1999). Zum Umgang mit kultureller Differenz. Ein Blick durch die Brille gängiger Kulturkonzepte. In: *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 23.Jg., 1999, H.3, 7-27.
- Epstein, N. (2001). Herrschaftsdenken und Selbstkritik in der Dominanzkultur: Perspektiven interkultureller Pädagogik (Internationale Beiträge, Bd. 5). Frankfurt a. M.: IKO - Verl.

- Ercan, L. (2008). „Das Noch-Nicht des niemals Gewesenen“ – Einige Gedanken darüber, wie sich Transdifferenz ereignet. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht* (S. 275-292). Frankfurt a. M.: Campus.
- Erel, U. (1999). Grenzüberschreitungen und kulturelle Mischformen als antirassistischer Widerstand? In: C. S. Gelbin, K. Konuk & P. Piesche (Hrsg.), *Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland* (S. 172-194). Berlin: Ulrike Helmer.
- Erel, U. (2003). Migrantinnen zwischen Anerkennung und Abqualifikation. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (S. 108-128). Münster: Unrast.
- Erikson, E. H. (1995). Identität als Gefühl von Gleichheit und Kontinuität. In: H. Keupp (Hrsg.), *Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch* (S. 276-283). München: Piper.
- Essed, P. (1991). Die Niederländer als Alltagsproblem – Einige Anmerkungen zum Charakter des Weißen Rassismus. In: P. Essed & C. Mullard (Hrsg.), *Antirassistische Erziehung: Grundlagen und Überlegungen für eine antirassistische Erziehungstheorie* (S. 11-44). Felsberg: Migro.
- Essed, P. (1992). Rassismus und Migration in Europa. In: *Argument – Sonderband, AS 201*. Hamburg: Argument.
- Essed, P. & Mullard, C. (1991). *Antirassistische Erziehung – Grundlagen und Überlegungen für eine antirassistische Erziehungstheorie*. Felsberg: migro.
- Fanon, F. (1986). *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fanon, F. (1981). *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FeMigra (Feministische Migrantinnen) (1994). Wir, die Seitlängerinnen. Politische Strategien von Migrantinnen gegen Ethnisierung und Assimilation. In: C. Eichhorn & S. Grimm (Hrsg.), *Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik* (S. 49-64). Berlin: Edition ID-Archiv.
- Ferreira, G. (2002). Die Farbe unseres Geschlechts. Gedanken über „Rasse“, Transgender und Marginalisierung. In: Polymorph (Hrsg.), *(K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive*. Berlin: Querverlag.
- Ferreira, G. (2003). Die Kolonisierung des Selbst – der Platz des Schwarzen. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (S. 146-166). Münster: Unrast.
- Fischer, B. (2005). Multi, Inter, Trans: Zur Hermeneutik der Kulturwissenschaft. In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. No. 15/2005. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.inst.at>.
- Fischer, J. (2000). Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität. In: W. Essbach (Hrsg.), *Wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode* (S. 103-136). Würzburg: Ergon.
- Fischer-Rosenthal, W. (1996). Strukturelle Analyse biographischer Texte. In: E. Brähler & C. (Hrsg.), *Quantitative Einzelfallanalysen und qualitative Verfahren* (S. 147-201). Gießen: Psychosozial Verlag.
- Fischer-Rosenthal, W. & Rosenthal, G. (1997a). Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentationen. In: R. Hitzler & A. Honer (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik* (S. 133-164). Opladen: Leske + Budrich.
- Fischer-Rosenthal, W. & Rosenthal, G. (1997b). Warum Biographieanalyse und wie man sie macht. *Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, 17. Jg., 405-427.
- Fiske, J. (1999). Wie ein Publikum entsteht. Kulturelle Praxis und Cultural Studies. In: K. H. Hörning & R. Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung* (S. 238-265). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Flax, J. (1995). Postmoderne und Geschlechter-Beziehungen in der feministischen Theorie. In: H. Keupp (Hrsg.), *Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch* (S. 262-272). München: Piper.
- Flick, U. (1991). Situation des qualitativen Forschungsprozesses. In: U. Flick et al. (Hrsg.), *Handbuch qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte und Anwendungen* (S. 148-176). München: Psychologie Verlags Union.
- Foucault, M. (1974). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1976). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1977). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1978). *Dispositive der Macht*. Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1986). *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (zuerst 1973).
- Foucault, M. (1987a). *Das Subjekt und die Macht*. In: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow (Hrsg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (S. 243-261). München: Atheneum.

- Foucault, M. (1987b). Von der Subversion des Wissens, hrsg. von Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1988). Schriften zur Literatur, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1991). Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1992). Was ist Kritik?, Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1996). Der Mensch ist ein Erfahrungstier: Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Frank, M. C. (2006). Kulturelle Einflussangst, Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts. Bielefeld: transcript.
- Frank, M. C. (2006). „Transdifferenz“ und Dekonstruktion. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht (S. 59-78). Frankfurt a. M.: Campus.
- Frank, M. C., Gockel, B., Hauschild, T., Kimmich, D. & Mahlke, K. (Hrsg.) (2007), Fremde Dinge Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Band 1, Hrsg. von T. Hauschild & L. Musner. Bielefeld: transcript.
- Frankenberg, R. (1993). The social construction of Whiteness. White women, race matters. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frankenberg, R. (1996). Weiße Frauen, Feminismus und die Herausforderung des Antirassismus. In: B. Fuchs & G. Habinger (Hrsg.): Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen (S. 51-66). Wien: Promedia.
- Fraser, N. (2005). Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit. In: republicart / EIPCP multilingual webjournal, 03/2005. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.republicart.net>
- Freud, S. (1995). Zweifel an der Kultureignung des Menschen. In: H. Keupp (Hrsg.), Lust an der Erkenntnis: Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch (S. 129-136). München: Piper.
- Frevert, U. (1988) (Hrsg.). Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen Vandenhoeck u. Ruprecht..
- Friebe-Blum, E. & Jacobs, K. (2000). Vom Oder zum Und: Individueller und gesellschaftlicher Raum zur Konstruktion von Bindestrich-Identitäten. In: E. Friebe-Blum, K. Jakobs & B. Weißmeier; B. (Hrsg.), Wer ist Fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft (S. 9-34). Opladen: Leske + Budrich.
- Fredrickson, G. M. (2004): Rassismus. Ein historischer Abriss. Hamburg: Hamburger Edition.
- Friese, P. (1999). Interkulturelle Kompetenz in der Kinderpsychotherapie. In: M. Borg-Laufs (Hrsg.), Lehrbuch der Verhaltenstherapie mit Kindern und Jugendlichen: Band 1: Grundlagen (S. 423-445). Tübingen: Ggvt-Verl.
- Frohen, A. (2005). Diversity in Action: Multinationalität in globalen Unternehmen am Beispiel Ford. Bielefeld: transcript.
- Gaitanides, S. (2000). Interkulturelle Kompetenz als Anforderungsprofil in der sozialen Arbeit. In: AWO LV Bayern e.V., Interkulturelle Kompetenz: Qualitätsstandards für die Soziale Arbeit, München.
- Geertz, C. (1983). Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geiss, I. (1989). Geschichte des Rassismus (2. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geiss, I. (1993). Geschichte des Rassismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geisen, T. (2008). Kultur und Identität – Zum Problem der Thematisierung von Gleichheit und Differenz in modernen Gesellschaften. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht (S. 167-188). Frankfurt a. M.: Campus.
- Gelbin, C. (2003). Metaphern des Genozids: Die Repräsentation von Geschichte und Identität in der Kunst Tanya Urys. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik (S. 228-248). Münster: Unrast.
- Ghorashi, H. (2007). Warum hat Ayaan Hirsi Ali unrecht? In: Perlentaucher, 14. März 2007. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.perlentaucher.de/artikel/3773.html>.
- Glaser, B. G. & Strauss, A. (1998). Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung. Bern: Verlag Hans Huber.
- Glasauer, H. (2008). Das Phantom der Kultur. Online Bibliothek Repository & Archiv, Universität Kassel. [Online], 4 Seiten. Verfügbar unter: <https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de> [30.07.08].
- Glasze, G. (2007). Vorschläge zur Operationalisierung der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe in einer Triangulation von lexikometrischen und interpretativen Methoden. Forum: Qualitative Social Research, 8(2), Art. 14. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Giddens, A. (1996a). Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft. In: U. Beck, A. Giddens & S. Lash (Hrsg.), Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse (S. 113-194). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Giddens, A. (1996b). Risiko, Vertrauen und Reflexivität. In: U. Beck, A. Giddens & S. Lash (Hrsg.), *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse* (S. 316-337). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Glick Schiller, N., Basch, L. & Blanc-Szanton, C. (1997a). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. In: L. Pries (Hrsg.), *Transnationale Migration (Soziale Welt - Sonderband 12)*, S. 81-107. Baden – Baden: Nomos.
- Glick Schiller, N., Basch, L. & Blanc-Szanton, C. (1997b). Transnationalismus: Ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration. In: H. Kleger (Hrsg.), *Transnationale Staatsbürgerschaft* (S. 81-107). Frankfurt a. M.: Campus.
- Goeke, P. (2007). *Transnationale Migrationen: Post-jugoslawische Biografien in der Weltgesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Goffman, E. (1970). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Göktürk, D. (2000). Jenseits der subnationalen Leidkultur: Transnationale Rollenspiele im Kino. In: transversal / EIPCP multilingual webjournal, 10/2000. [Online]. Verfügbar unter: <http://eipcp.net/transversal>.
- Göle, N. & Ammann, L. (Hrsg.) (2004). *Islam in Sicht Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript.
- Göttlich, U. (2001). Zur Epistemologie der Cultural Studies in kulturwissenschaftlicher Absicht: Cultural Studies zwischen kritischer Sozialforschung und Kulturwissenschaft. In: U. Göttlich, L. Mikos & R. Winter (Hrsg.), *Die Werkzeugkiste der Cultural Studies: Perspektiven, Anschlüsse und Interventionen (Cultural Studies, Bd. 2)*, S. 15-42. Bielefeld: transcript.
- Grimm, S. (1997). Postkoloniale Kritik. Edward Said, Gayatri C. Spivak, Homi K. Bhabha, S. 46-61. In: *Die Beute. Politik und Verbrechen*. Nr. 14, Heft 2/1997
- Grossberg, L. (1999). Was sind Cultural Studies? In: K. H. Hörning & R. Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung* (S. 43-83). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Grosse, P. (1997). Psychologische Menschenführung und die deutsche Kolonialpolitik. In: P. Mecheril & T. Teo (Hrsg.), *Psychologie und Rassismus* (S. 19-41). Hamburg: Rohwolt.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (1996). Eine Frau ist nicht gleich Frau, nicht gleich Frau, nicht gleich Frau. In: U.—L. Fischer et al. (Hrsg.): *Kategorie: Geschlecht*. Opladen: Leske+Budrich.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (1999). Intellektuelle Migrantinnen - Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung: Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung. Opladen: Leske + Budrich.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (2000a). "My traditional clothes are sweat-shirts and jeans". Über die Schwierigkeit, nicht different zu sein oder Gegen-Kultur als Zurichtung. Für eine antirassistisch-feministisch-queere Internationale. In: transversal / EIPCP multilingual webjournal, 10/2000. [Online]. Verfügbar unter: <http://eipcp.net>.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (2000b). Fallstricke des Feminismus. Das Denken "kritischer Differenzen" ohne geopolitische Kontextualisierung. Einige Überlegungen zur Rezeption antirassistischer und postkolonialer Kritik. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.polylog.org>.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (2001): *Grenzen der Performativität*. In: Reihe Interventionen. Hochschule für Theorie und Gestalt. Zürich.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (2003). Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (S. 17-37). Münster: Unrast.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (2006). Ethnisierung und Vergeschlechtlichung Revisited oder über Rassismus im neoliberalen Zeitalter. Beitrag zum virtuellen Seminar „Interdependenzen-Geschlecht, Ethnizität und Klasse“. [Online], 22 Seiten. Verfügbar unter: <http://www2.gender.hu-berlin.de> [20.05.2007].
- Gutiérrez Rodríguez, E. (2006). Positionalität übersetzen. Über postkoloniale Verschränkungen und transversales Verstehen. In: transversal / EIPCP multilingual webjournal, 06/2006. [Online]. Verfügbar unter: <http://eipcp.net/transversal>.
- Gümen, S. (2000). Vergeschlechtlichung und Ethnisierung im Kontext der Familie. Gesellschaftspolitische Dimensionen des Alltäglichen. In: H. Buchkremer, W.-D. Bukow & M. Emmerich (Hrsg.), *Die Familie im Spannungsfeld globaler Mobilität. Zur Konstruktion ethnischer Minderheiten im Kontext der Familie (Interkulturelle Studien, Bd. 2, S. 163-184)*. Opladen: Leske + Budrich.
- Güntürk, R. (1999). Mediennutzung der Migranten - mediale Isolation? In: C. Butterwege (Hrsg.), *Medien und multikulturelle Gesellschaft (Schriften f. interkul. Studien, Bd. 3, S. 136-143)*. Opladen: Leske + Budrich.
- Gürbey, G. (1999). Auswirkungen des türkischen Kurdenkonflikts auf die Beziehungen von TürkInnen, KurdInnen und Deutschen in der Bundesrepublik Deutschland. In: NAVEND (Hrsg.), *KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch (NAVEND Schriftenreihe, Bd. 6, S. 183-200)*. Bonn: NAVEND.

- Gürses, H. (2003). Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs. In: S. Nowotny & M. Staudigl (Hrsg.), Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien. Turia + Kant.
- Gürses, H. (2004). Das „untote“ Subjekt, die „ortlose“ Kritik“. In: G. Perko & L. C. Czollek (Hrsg.), Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Das Befragen von Queer-Theorien und queerer Praxis hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf verschiedene gesellschaftspolitische Bereiche (S. 140-158). Köln: PapyRossa.
- Ha, K. N. (1999). Ethnizität und Migration (Einstiege, Bd. 9). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Ha, K. N. (2000). Ethnizität, Differenz und Hybridität in der Migration: Eine postkoloniale Perspektive. In: Prokla, H. 120, 3/2000, S. 377-397. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.prokla.de>.
- Ha, K. N. (2003). Die Kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigration (S. 56-107) In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast. [Online]. Und Vorabdruck verfügbar unter: <http://www.jungle-world.com/seiten/2003/49/2184.php>
- Ha, K. N. (2004). Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag.
- Ha, K.N. (2005). Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus, (Cultural Studies 11, Hrsg. von Rainer Winter). Bielefeld: transcript.
- Ha, K. N. (2006). Die Grenze überqueren? Hybridität als spätkapitalistische Logik der kulturellen Übersetzung und der nationalen Modernisierung. In: transversal / EIPCP multilingual webjournal, 12/2006. [Online]. Verfügbar unter: <http://eipcp.net>.
- Ha, K. N. (2008). Transdifferenz und postkoloniale Hybridität – Kritische Anmerkungen. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht (S. 41-57). Frankfurt a. M.: Campus.
- Ha, K. N., Lauré al-Samarai, N. & Mysorekar, S. (Hrsg.) (2007). re/visionen, Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster: Unrast.
- Habermas, J. (1998a). Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998b). Jenseits des Nationalstaats? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung. In: U. Beck (Hrsg.), Politik der Globalisierung (Edition Zweite Moderne, S. 67-84). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hafez, K. (1999). Antisemitismus, Philosemitismus und Islamfeindlichkeit: ein Vergleich ethnisch-religiöser Medienbilder. In: C. Butterwege (Hrsg.), Medien und multikulturelle Gesellschaft (Schriften f. interkul. Studien, Bd. 3, S. 122-135). Opladen: Leske + Budrich.
- Hahn, A. (1994). Die soziale Konstruktion des Fremden. In: W. M. Sprondel (Hrsg.), Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann (S. 140-163). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hahn, A. (1997). "Partizipative" Identitäten. In: H. Münkler & B. v. Ladwig (Hrsg.), Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit (Studien u. Materialien d. Interdisziplinären AG, S. 115-158). Berlin: Akademie.
- Hall, S. (1989). Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 178, 913-921.
- Hall, S. (1994). Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument.
- Hall, S. (1997). Wann war "der Postkolonialismus"? Denken an der Grenze. In: E. Bronfen, B. Marius & T. Steffen (Hrsg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte (Stauffenburg discussion, Bd. 4, S. 219-246). Tübingen: Stauffenburg.
- Hall, S. (1999a). Die zwei Paradigmen der Cultural Studies. In: K. H. Hörning & R. Winter (Hrsg.), Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung (S. 13-42). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hall, S. (1999b). Ethnizität: Identität und Differenz. In: J. Engelmann (Hrsg.), Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies. Reader (S. 83-98). Frankfurt a. M.: Campus.
- Hall, S. (1999c). Kulturelle Identität und Globalisierung. In: K. H. Hörning & R. Winter (Hrsg.), Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung (S. 393-441). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hall, S. (2000a). Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3. Hamburg: Argument.
- Hall, S. (2000b). Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften, Bd. 1. (3. Aufl.). Hamburg: Argument.
- Hall, S. (2000c). Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften, Bd. 226. Hamburg: Argument.
- Handschuck, S. & Schröer, H. (2000). Interkulturalität als Qualitätsstandart. In: AWO LV Bayern e.V., Interkulturelle Kompetenz: Qualitätsstandards für die Soziale Arbeit. München.
- Handschuck, S. & Schröer, H. (2002). Tanz der Kulturen. Über das Anderssein von Migrantenjugendlichen..In: medien und erziehung, 5/2002, S. 275 – 281.
- Haraway, D. (1995). Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt a. M.: Campus.

- Hark, H. (1993). Queer Intervention. In: *Feministische Studien* 11, Heft 2 (1993), 103–109.
- Hark, S. (2004). Lesbenforschung und Queer Theorie: Theoretische Konzepte, Entwicklungen und Korrespondenzen. In: R. Becker & B. Kortendieck (Hrsg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* (S. 104-111). Wiesbaden: VS Verlag.
- Heckmann, F. (1998). Nation und Integration von Migranten in Deutschland. In: *Türkei-Programm der Körber-Stiftung* (Hrsg.), *Was ist ein Deutscher? Was ist ein Türke?* (Deutsch-Türkisches Symposium, 1997, S. 19-70; 181-196). Hamburg: Ed. Körber-Stiftung.
- Hein, K. (2006). *Hybride Identitäten. Bastelbiografien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*. Bielefeld: transcript.
- Heitmeyer, W. (1999). Die desintegrierende Gesellschaft. "Verkappung von Anerkennung". In: A. Pongs (Hrsg.), *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich* (Gesellschaft X, Bd. 1, S. 127-146). München: Dilemma.
- Hildenbrand, B. & Lanfranchi, A. (1996). Kinder im "seelischen Grenzängertum": Das Wandern zwischen den Welten beim Verlust transitorischer Räume. In: P. Dillig & H. Schilling (Hrsg.), *Erziehungsberatung in der Postmoderne. Eine Veröffentlichung der BKE e.V.* (bke, S. 158-168). Mainz: Mathias Grünwald.
- Hildenbrand, B. & Strauss, A. (2000) In: U. Flick et al. (Hrsg.). *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hamburg: Rowohlt TB.
- Hobsbawm, E. J. (1991). *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Hobsbawm, E. J. (1995). *Das imperiale Zeitalter 1875-1914*. Frankfurt a. M.: Fischer TB.
- Höfer, R. (1993). Von Beginn an ohne Chancen? Benachteiligte Jugendliche und Integrationshilfen der berufsbezogenen Jugendhilfe. In: H. Keupp (Hrsg.), *Gemeindepsychologische Perspektiven* (Bd. 8). München: Profil.
- Höfer, R. & Kraus, W. (2006). Die Konstruktion von Zugehörigkeit. Individuelle Strategien, organisatorische Antworten. Ergebnisse der bisherigen Forschungsarbeit. Referat gehalten auf der Klausur des SFB 536 in Kochel am 16./17. Dezember 2005. [Online], 11 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de>. [20.05.2007].
- Hörning, K. H. (1999). Kulturelle Kollisionen. Die Soziologie vor neuen Aufgaben. In: K. H. Hörning & R. Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung* (S. 84-115). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hörning, K. H. & Winter, R. (1999). Einleitung. In: K. H. Hörning & R. Winter (Hrsg.), *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung* (S. 7-12). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hoffman, E. (2002). Das TOPOI-Modell – eine Heuristik zur Analyse interkultureller Gesprächssituationen und ihre Implikationen für die pädagogische Arbeit. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität* (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 103-127). Opladen: Leske + Budrich.
- Hohlfeld, T. (2007). Presseerklärung zum Regierungsentwurf eines Gesetzes zur Umsetzung aufenthalts- und asylrechtlicher Richtlinien der EU. Komitee für Grundrechte und Demokratie.
- Hooks, B. (1994). *Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus*. Berlin: Orlanda.
- Hooks, B. (1996). *Sehnsucht und Widerstand: Kultur, Ethnie, Geschlecht*. Berlin: Orlanda.
- Huntington, S. P. (1998). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann.
- Hügel, I. (1993). Wir brauchen uns – und unsere Unterschiede! In: I. Hügel et al. (Hrsg.), *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*. S. 18-32. Berlin: Orlanda.
- IFADE (Hrsg.) (2005). *Insider – Outsider Bilder, ethnisierte Räume und Partizipation im Migrationsprozess*. Bielefeld: transcript.
- Jaeggi, E. & Faas, A. (1993). Denkverbote gibt es nicht! In: P & G, 67/68, 17. Jg., 93, 3/4, S. 141 -162,
- Jäger, S. (1991). *Alltäglicher Rassismus. 22 Interviews mit Bürgerinnen aus Deutschland*. (DISS-Skripten Nr.3). Duisburg: DISS.
- Jäger, S. (1992). *Brandsätze. Rassismus im Alltag*. DISS-Studie. Duisburg: DISS.
- Jäger, S. (1997). Zur Konstituierung rassistisch verstrickter Subjekte. In: P. Mecheril & T. Teo (Hrsg.), *Psychologie und Rassismus* (S. 132-152). Hamburg: Rowohlt
- Jäger, S. (1999). Einen Königsweg gibt es nicht. Bemerkungen zur Durchführung von Diskursanalysen. In: H. Bublitz et al. (Hrsg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults* (S. 136–147). Frankfurt a. M.: Campus.,.

- Jäger, S. (2002). Rassismus und Rechtsextremismus – Gefahr für die Demokratie. [Online]. Verfügbar unter: <http://library.fes.de/fulltext/asfo/01014001.html>
- Jäger, S. & Link, J. (Hrsg.) (1993). Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien., Duisburg: Duisburg: DISS.
- Jain, A. et al. (2001). Praktiken sozialer Verortung im globalisierten Kapitalismus: Was wir wirklich wissen wollen und zur wissenden Voreiligkeit der kritischen Kritik. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de>.
- Jain, A. (2003). Differenzen der Differenz: Umbrüche und Landschaft der Alterität. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik (S. 259-269). Münster: Unrast
- Jain, A. (2008). Die Ökonomie der Differenz – eine materialistische Perspektive auf das Phänomen der (Trans-)Differenz. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht (S. 261-272). Frankfurt a. M.: Campus.
- Jensen, O. & Welzer, H. (2003). Ein Wort gibt das andere, oder: Selbstreflexivität als Methode. Forum: Qualitative Social Research [Online Journal], 4(2). Verfügbar über: <http://www.qualitative-research.net> [30.07.07].
- Johler, R. et al. (2007) (Hrsg.). Europa und seine Fremden, Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung. Bielefeld: transcript.
- Jungwirth, I. (2007). Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften. Eine postkolonial und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman. Bielefeld: transcript.
- Kalscheuer, B. (2005). Die raum-zeitliche Ordnung des Transdifferenten. In: L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer. & A. Manzeschke (Hrsg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz . Frankfurt a. M.: Campus.
- Kalpaka, A. (1998). Interkulturelle Kompetenz. Kompetentes (sozial-) pädagogisches Handeln in der Einwanderungsgesellschaft. In: iza - Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit, 3-4 1998.
- Kalpaka, A. & Räthzel N. (1990) (Hrsg.): Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein, 2. Auflage, Leer: Mundo.
- Kaltmeier, O., Kastner, J. & Tuiden, E. (2004): Transnationalisierung, Raum, Differenz. Vortrag auf dem Konferenz „Grenzgänger“ am 5. – 7. November 2004, in Erlangen.
- Kanak Attak & Subtropen (2001). Selbstermächtigung unter Bedingungen eines rassistisch stratifizierten Elends. Kanak Attak im Gespräch mit Subtropen. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.kanak-attak.de>.
- Kanak Attak (1998). M a n i f e s t o: kanak attak und basta! [Online]. Verfügbar unter: <http://www.kanak-attak.de>.
- Kang, C.-S. (2000). Schaffen kultureller Synergie durch den Erwerb und die Erweiterung interkultureller Kompetenz bei der Modernisierung der Verwaltung. Arbeitspapier vom Direktorium „Stelle für interkulturelle Zusammenarbeit“. München
- Karakasoglu-Aydin, Y. (2000). Muslimische Religiösität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland (Interdisziplinäre Studien, Bd. 12). Frankfurt a. M.: IKO - Verl.
- Karl, U. (2006). Metaphern als Spuren von Diskursen in biographischen Texten. Forum: Qualitative Social Research, 8(1), Art. 3. [Online]. Verfügbar über: <http://www.qualitative-research.net>.
- Kelle, U. & Kluge, S. (1999). Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung (Qualitative Sozialforschung, Bd. 6). Opladen: Leske+Budrich.
- Keller, R. (2007). Diskurse und Dispositive analysieren. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse als Beitrag zu einer wissensanalytischen Profilierung der Diskursforschung. Forum: Qualitative Social Research, 8(2), Art. 19. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Kerner, I. (1999). Feminismus, Entwicklungszusammenarbeit und postkoloniale Kritik: Eine Analyse von Grundkonzepten des Gender-and-Development Ansatzes (Berliner Studien, Bd. 2). Hamburg: Lit Verl.
- Keupp, H. (1989). Auf der Suche nach der verlorenen Identität. In: ders. & H. Bilden (Hrsg.), Verunsicherungen (S. 47-69). Göttingen: Hogrefe.
- Keupp, H. (1997). Von der (Un-)Möglichkeit, erwachsen zu werden – Jugend heute als „Kinder der Freiheit“ oder als „verlorene Generation“. In: Journal für Psychologie, 5 H. 4, 36-54.
- Keupp, H. (1998). Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung. In: ders. & R. Höfer (Hrsg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung heute (S. 11-39). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Keupp, H. (2004a). Fragmente oder Einheit? Wie Identität heute geschaffen wird. [Online], 35 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [20.05.2007].
- Keupp, H. (2004b). Individuelle Auswirkungen der Globalisierung. Vortrag bei der Tagung "Globalisierung und soziale Arbeit" in der Akademie für politische Bildung Tutzing am 03. Januar 2004. [Online], 29 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [20.05.2007].

- Keupp, H. (2004c). Sich selber finden - Identitätskonstruktionen heute und welche Ressourcen in Familie und Gesellschaft sie benötigen. [Online], 24 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [20.05.2007].
- Keupp, H. (2005a). Patchwork-Identität - Riskante Chancen bei prekären Ressourcen. Vortrag in Dortmund am 20. Mai 2005. [Online], 21 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [20.05.2007].
- Keupp, H. (2005b). Was hält plurale und komplexe Gesellschaften zusammen und was stärkt die Zivilgesellschaft? Erkenntnisse der Netzwerkforschung und Sozialpsychologie. Thesen zum Bildungsforum "Vernetzung und Vertrauen. Was hält plurale und komplexe Gesellschaften zusammen?" in der Evangelischen Akademie Iserlohn am 8. September 2005. [Online], 3 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [20.05.2007].
- Keupp, H. (2006a). Bürgerschaftliches Engagement: Chance oder Bedrohung für eine gute professionelle Arbeit? Vortrag bei dem DJI-Dachforum "Bildung und Erziehung" am 04.12.2006 in München. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [12.07.2007].
- Keupp, H. (2007a). Von der (Un-)Möglichkeit erwachsen zu werden. Identitätsarbeit in der pluralistischen Gesellschaft. Vortrag bei der Tagung "Kirchlicher Unterricht in pluralistischer Gesellschaft" am 9. November 2007 in Zürich. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [11.05.2008].
- Keupp, H. (2007g). Wege aus einer erschöpften Gesellschaft. Anregungen zu der Tagung "Depression und Gesellschaft - Wege aus der Erschöpfung" der Evangelischen Akademie Tutzing in Rothenburg o. d. Tauber am 25. März 2007. [Online], 18 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [20.05.2008].
- Keupp, H. (2007j). Sozialpsychologische Dimensionen der Teilhabe. Vortrag bei der Fachtagung "Teile-Habe-Nichtse. Integrationspotentiale kultureller Bildung" am 15. Februar 2007 in Magdeburg. [Online], 26 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [20.05.2007].
- Keupp, H. (2007l). Und die im Dunklen sieht man nicht: Von der alten und der neuen Armut und ihren psychosozialen Konsequenzen. Forum Gemeindepsychologie, Jg. 12 (2007), Ausgabe 1. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.gemeindepsychologie.de>.
- Keupp, H. (2007m). Wege aus der Kraftlosigkeit – Den gesellschaftlichen Umbruch zum Aufbruch der Menschen machen. Anregungen zu den Alexandersbader Gesprächen am 17. März 2007. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.netzwerk-nob.de/files/ATT00043.pdf>
- Keupp, H. (2008a). Identitätspolitik zwischen kosmopolitischer Euphorie und fremdenfeindlicher Ausgrenzung. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht (S. 147-166). Frankfurt a. M.: Campus.
- Keupp, H. (2008b). (Keine) Zeit für die Liebe? Partnerschaft in der Rush-Hour des Lebens. Vortrag bei der Tagung "40 Jahre für gelingende Beziehungen" am 17. April 2008 in Linz. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [11.06.2008].
- Keupp, H. (2008c). So weit die Netze tragen: Chancen und Mythen der Netzwerkarbeit. Vortrag beim 25. Kongress für Klinische Psychologie, Psychotherapie und Beratung am 2. März 2008 in Berlin. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [11.06.2008].
- Keupp, H. (2008d). Engagement und Teilhabe als Ressourcen der Identitätsgewinnung in spätmodernen Gesellschaften. Vortrag bei der Konferenz für Kinder- und Jugendarbeit des Fachbereiches Kinder und Jugendarbeit der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau am 23. Februar 2008. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [11.06.2008].
- Keupp, H. (2008f). Psychotherapie im gesellschaftlichen Umbruch. Veränderte Störungsbilder – neue Herausforderungen. Vortrag bei der Jahrestagung der Sektion Klinik und Praxis der DAGG am 1. Februar 2008 in Essen-Werder. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [11.06.2008].
- Keupp, H. u.a (1999) (Hrsg.). Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne (rowohlt's enzyklopädie). Reinbek b. Hamburg: Rowohlt TB.
- Keupp, K. & Hohl, J. (Hrsg.) (2006). Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel Zur Theorie des Subjekts in der der Spätmoderne. Bielefeld: transcript.
- Kiesel, D. & Volz, F. R. (2002). „Anerkennung und Intervention“. Moral und Ethnik als komplementäre Dimensionen interkultureller Kompetenz. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 49-62). Opladen: Leske + Budrich.
- Kizilhan, I. (1999). Newroz als Symbol des Widerstands und Neujahrsfest. In NAVEND (Hrsg.), KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch (NAVEND Schriftenreihe, Bd. 6, S. 425-438). Bonn: NAVEND.
- Klawe, W. (2008). Rezension zu: W.D. Bukow et al. (Hrsg.) (2007). Was heißt hier Parallelgesellschaft? Zum Umgang mit Differenzen. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.socialnet.de/rezensionen/5306.php>, [18.05.2008].

- Knapp, A. (2002) Interkulturelle Kompetenz: eine sprachwissenschaftliche Perspektive. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität* (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 63-80). Opladen: Leske + Budrich.
- Koch, K. (2003). Rezension zu: T. Badawia (2002). "Der dritte Stuhl" – Eine Grounded-Theory-Studie zum kreativen Umgang bildungserfolgreicher Immigrantenjugendlicher mit kultureller Differenz. *Forum: Qualitative Social Research*, 5(1), Art. 11. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Kraus, W. (2000). Identitäten zum Reden bringen. Erfahrungen mit qualitativen Ansätzen in einer Längsschnittstudie. *Forum: Qualitative Social Research*, 1(2). [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net> [20.06.07].
- Kraus, W. (2001). Das Subjekt als Text – Textanalyse damit auch Analyse des Selbsts bzw. Handelns und Denkens. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte>.
- Kraus, W. (2004). Qualitative Methoden in der Identitätsforschung. Vortrag am 5. Februar 2004 beim Studententag "Regionale Identitäten im bayerisch-böhmischen Grenzraum" der Forschungsgruppe Deutschland am Centrum für Angewandte Politikforschung, Ludwigs-Maximilians-Universität München. [Online], 5 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de/texte> [20.05.2007].
- Kraus, W. & Mitzscherlich, B. (1997). Abschied vom Großprojekt. Normative Grundlagen der empirischen Identitätsforschung in der Tradition von James E. Marcia und die Notwendigkeit ihrer Reformulierung. In: H. Keupp & R. Höfer (Hrsg.), *Identitätsarbeit Heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung* (S. 149-173). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kristeva, J (1991): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kuckartz, U. (1998). winMAX. Professionelle Version. Handbuch zum Textanalysesystem winMAX für Windows 95. Opladen: Westdeutscher Verl.
- Küster, S. (1988). Wessen Postmoderne? Facetten postkolonialer Kritik. In: G.-A. Knapp (Hrsg.), *Kurskorrekturen: Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne* (S. 178-215). Frankfurt a. M.: New-York: Campus.
- Lamnek, S. (1988). *Qualitative Sozialforschung*, Bd. 1: Methodologie. München: Psychologie Verlags Union.
- Lamnek, S. (1989). *Qualitative Sozialforschung*, Bd. 2: Methoden und Techniken. München: Psychologie Verlags Union.
- Lamp, F. (2007). *Soziale Arbeit zwischen Umverteilung und Anerkennung. Der Umgang mit Differenz in der sozialpädagogischen Theorie und Praxis*. Bielefeld: transcript.
- Lanfranchi, A. (2002). Interkulturelle Kompetenz als Element pädagogischer Professionalität – Schlussfolgerungen für die Lehrerbildung. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität* (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 206-234). Opladen: Leske + Budrich.
- Leenen, W. R., Groß, A. & Grosch, H. (2002). Interkulturelle Kompetenz in der Sozialen Arbeit. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität* (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 81-102). Opladen: Leske + Budrich.
- Lindner, R. (2000). *Die Stunde der cultural studies*. Wien: WUV - Universitätsverlag.
- Lösch, K. (2005). Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte. In: L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer & A. Manzeschke (Hrsg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz* (S. 22-45). Frankfurt a. M.: Campus.
- Lübcke, A. (2002). "Welch ein Unterschied aber zwischen Europa und hier." Diskurstheoretische Überlegungen zu Nation, Auswanderung und kultureller Geschlechteridentität anhand von Briefen deutscher Chileauswanderinnen des 19. Jahrhunderts. Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin
- Lutter, C. & Reisenleitner, M. (2001). *Cultural Studies: eine Einführung*. In: 3. Auflage. Wien: Turia + Kant.
- Lutz, H. (1993). Sind wir uns immer noch fremd? – Konstruktionen von Fremdheit in der weißen Frauenbewegung. In: I. Hügel et al. (Hrsg.) *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung* (S. 138-156). Berlin: Orlanda.
- Lyotard, J.-F. (1994). Delegitimierung. In: C. Conrad & M. Kessel (Hrsg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne*, (S. 71–79). Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart.
- Lyubomir, B. (2000). MigrantInnenorganisationen: Einblick und Ausblick. In: transversal / EIPCP multilingual webjournal, 10/2000. [Online]. Verfügbar unter: <http://eipcp.net>.
- Maalouf, A. (2000). *Mörderische Identitäten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mannitz, S. (2006). *Die verkannte Integration Eine Langzeitstudie unter Heranwachsenden aus Immigrantenfamilien*. Bielefeld: transcript.
- Mayring, P. (1996). *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken* (Bd. 3., ü. a. Aufl.). Weinheim: Psychologie Verlags Union.

- Mecheril, P. (1996a). Auch das noch. Ein handlungsbezogenes Rahmenkonzept interkultureller Beratung. In: Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis, 28 (1), 17-35.
- Mecheril, P. (Hrsg.) (1996b). Deutsche Geschichten? Antworten auf einige Fragen. In: P. Mecheril (Hrsg.), Deutsche Geschichten: Menschen unterschiedlicher Herkunft erzählen (S. 7-18). Münster, New York: Waxman.
- Mecheril, P. (1997a). "Halb-Halb". Über Hybridität, Zugehörigkeit und subjektorientierte Migrationsforschung. In: iza – Zeitschrift für Migration und soziale Arbeit, 3-4, 32-37.
- Mecheril, P. (1997b). Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen - eine Einzelfallbetrachtung. In: P. Mecheril & T. Teo (Hrsg.), Psychologie und Rassismus (S. 175-201). Hamburg: Rohwolt.
- Mecheril, P. (1998). Angelpunkte einer psychosozialen Beratungsausbildung unter interkultureller Perspektive. In: M. d. M. Castro Varela et al. (Hrsg.), Suchbewegungen: Interkulturelle Beratung und Therapie (S. 287-312). Tübingen: Dgvt-Verl.
- Mecheril, P. (1999a). Kulturkonflikt oder Multistabilität? Zugehörigkeitsphänomene im Kontext von Bikulturalität. In: R. Dollase (Hrsg.), Politische Psychologie der Fremdenfeindlichkeit: Opfer - Täter – Mittäter (Konflikt und Gewaltforschung, S. 37-59. Weinheim: Juventa.
- Mecheril, P. (1999b). Programmatik des Nicht-beschränkt-Sein und Selbstkultivierung . Über non-pathologische Migrationsphänomene. In: Psychologie & Gesellschaftskritik, 23.Jg., 1999, H.3, 47-76.
- Mecheril, P. (2000a). Anerkennung des Anderen als Leitperspektive interkultureller Pädagogik? [Online]. Verfügbar unter: <http://www.projekte-interkulturell.nrw.de>.
- Mecheril, P. (2000b). Zugehörigkeitsmanagement. Aspekte der Lebensführung von Anderen Deutschen. In: I. Attia & H. Marburger (Hrsg.), Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen (Interdisziplinäre Studien, Bd. 11, S. 27-48). Frankfurt a. M.: IKO - Verl.
- Mecheril, P. (2000c). Doppelte Heraussetzung und eine Utopie der Anerkennung. Mehrfachverbundenheit in natio-ethno-kultureller Pluralität. In: E. Friebe-Blum, K. Jakobs & B. Weißmeier (Hrsg.), Wer ist Fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft (S. 231-250). Opladen: Leske + Budrich.
- Mecheril, P. (2000d). "Ist doch egal, was man macht, man ist aber trotzdem „n Ausländer" - Formen von Rassismuserfahrungen. In: H. Buchkremer, W.-D. Bukow & M. Emmerich (Hrsg.), Die Familie im Spannungsfeld globaler Mobilität. Zur Konstruktion ethnischer Minderheiten im Kontext der Familie (Interkulturelle Studien, Bd. 2, S. 119-142). Opladen: Leske + Budrich.
- Mecheril, P. (2001). Psychologische Erklärungsansätze zum Rassismus. Einige Problematisierungen. Unveröffentlichte Arbeitsblätter.
- Mecheril, P. (2002). „Kompetenzlosigkeitskompetenz“. Pädagogisches Handeln unter Einwanderungsbedingungen. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 15-34). Opladen: Leske + Budrich.
- Mecheril, P. (2003a). Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit. Münster: Waxmann.
- Mecheril, P. (2003b). Politik der Unreinheit. Ein Essay über Hybridität. Wien: Passagen.
- Mecheril, P. & Witsch (Hrsg.) (2006). Cultural Studies und Pädagogik, Kritische Artikulationen. Bielefeld: transcript.
- Mecheril, P. & Teo, T. (1994a). Andere Deutsche. Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft. Berlin: Dietz.
- Mecheril, P. & Bales, S. (1994b). Über Zusammenhänge zwischen multikultureller und postmoderner Identität. Systeme, Jg. 8, H.2, 37-54.
- Mecheril, P., Probadnick, D. & Scherschel, K. (2008). In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht (S.383-405). Frankfurt a. M.: Campus.
- Memmi, A. (1987). Rassismus. Frankfurt: Athenäum.
- Memmi, A. (1992) Rassismus. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Mesch, M. (2000). Der globalisierte Alltag. In: transversal / EIPCP multilingual webjournal, 10/2000. [Online]. Verfügbar unter: <http://eipcp.net/transversal>.
- Mestre Vives, L. (1998). Wer, wie über wen? Eine Untersuchung über das Amt für multikulturelle Angelegenheiten. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Mohanty, C. T. (1988). Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 11 j.g., H. 33, 149-162.
- Miles, R. (1992). Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument.
- Miles, R. (1999). Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument.

- Minh-ha, T. T. (1988). Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference. In: *Inscriptions* 3-4 (1988), 71-77.
- Moebius, S. (2008). Identitäten im Sinne der *différance*. Transdifferente Subjektpositionen im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht* (S. 189-211). Frankfurt a. M.: Campus.
- Moosmüller, A. (1996). Interkulturelle Kompetenz und interkulturelle Kenntnisse. Überlegungen zu Ziel und Inhalt im auslandsvorbereitenden Training. In: K. Roth (Hrsg.), *Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation* (S. 271-290). Münster: Waxmann.
- Mullard, C. (1991). Ein Beitrag zur Antirassistischen Erziehung: Die Gesamtschule. In: H. Essinger et al. (Hrsg.), *Antirassistische Erziehung: Grundlagen und Überlegungen für eine antirassistische Erziehungstheorie* (S. 45-55). Felsberg: Migro.
- Mühlig-Versen, S. (1998). Interkulturelles Kommunikationstraining in Behörden am Beispiel der Stadtverwaltung Esslingen a. N. Entwurf eines Fortbildungskonzeptes. Diplomarbeit, Fachhochschule Esslingen - Hochschule für Sozialwesen.
- Münz, R. (2000). Neu Horizonte. Ringen um die "richtige" Zuwanderungspolitik. In: *Deutschland - Zeitschrift f. Politik, Kultur, Wirtschaft und Wissenschaft*, H. 6, 49.
- Nagie, N. & Abdullah, Y. (1996). "Aber ich kann mich ja nicht umoperieren lassen" - Ein arabisch-deutsche Kindheit in Deutschland. In: P. Mecheril (Hrsg.), *Deutsche Geschichten: Menschen unterschiedlicher Herkunft erzählen* (S. 73-88). Münster: Waxman.
- Nassehi, A. (1998a). Die "Welt"-Fremdheit der Globalisierungsdebatte. Ein phänomenologischer Versuch. In: *Soziale Welt*, 49, H. 2, 151-166.
- Nassehi, A. (1999a). Die Paradoxie der Sichtbarkeit. Für eine epistemologische Verunsicherung der (Kultur-)Soziologie. *Soziale Welt*, 50; H. 4/99, 349-361.
- Nassehi, A. (1999b). Die funktional differenzierte Gesellschaft". Das bürgerliche Privileg der Fremdheit". In: A. Pongs (Hrsg.), *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich* (Gesellschaft X, Bd. 1, S. 169-196). München: Dilemma.
- Nassehi, A. (1999c). Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verl.
- Nassehi, A. (2000). Leitkultur: Minarette in Oberbayern Beide, Erfinder wie Kritiker der Leitkultur, irren sich. In: *Die Zeit*. 49/2000, Minarette in Oberbayern. [Online]. Verfügbar unter: <http://zeus.zeit.de>
- Nassehi, A. (2001). Die Leitkulturdebatte: Eine Herausforderung für interkulturelle Studien? Festvortrag auf der Veranstaltung „Fünf Jahre Forschungsinstitut für interkulturelle Studien“ an der Universität Köln, 25. Januar 2001.
- Nassehi (2006) Dialog der Kulturen – wer spricht? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Beilage zu "Das Parlament", 28-29. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.lrz-muenchen.de>.
- Naz, A. (2001). Migrationswirklichkeiten und die Frage nach einer anständigen Gesellschaft. In: *Dialog*, H. 8, 2-3.
- Nebelung, A. (2000). Entwicklungstheorien für die 'Dritte Welt'. Der langsame Zerfall großer Gewissheiten. In: F. Neumann (Hrsg.), *Handbuch politische Theorien und Ideologien* (Bd. 2, S. 491-532). Opladen: Leske + Buderich.
- Nederveen Pieterse, J. (1998). Der Melange-Effekt. In: U. Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft* (S. 87-124). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nestvogel, R. (2001). Interkulturelles Lernen und Global Culture. Ein Beitrag zu einer nachhaltigen Entwicklung? In: *iza - Zeitschrift f. Migration und Soz. Arbeit*, H. 1, 46-51.
- Nick, P. (2003). Ohne Angst verschieden sein. Differenzenerfahrungen und Identitätskonstruktionen in der multikulturellen Gesellschaft. Frankfurt: Campus.
- Niesner, E. (2000). Mythos und Wirklichkeit auf einem bikulturellen Heiratsmarkt. In: E. Friebe-Blum, K. Jakobs & B. Weißmeier (Hrsg.), *Wer ist Fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft* (S. 163-182). Opladen: Leske + Budrich.
- Noiriel, G. (2000). Die französische Einwanderungspolitik und ihre Auswirkungen auf die pluralistische Gesellschaft. *Deutschland - Zeitschrift f. Politik, Kultur, Wirtschaft und Wissenschaft*, H. 6, 51-52.
- Oberndörfer, D. (2001). Was ist eigentlich ein integrierter Deutscher? Zur Debatte über die "Leitkultur", die Gewährung von Asyl und Zuwanderung sowie die Integration von Ausländern. In: *iza - Zeitschrift f. Migration und soz. Arbeit*, H. 1, 10-13.
- Oerter R. & Oerter, R. (1993). Zur Konzeption der Identität in östlichen und westlichen Kulturen. Ergebnisse von kulturvergleichenden Untersuchungen zum Menschenbild junger Erwachsener. In: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie*, 13. Jg. H.4, 296-310.

- Osei, S. (2001). Empowermentansatz und –training von phoenix e.V. In: Landeszentrum für Zuwanderung NRW (Hrsg.), *Interkulturelle und antirassistische Training – aber wie? Konzepte, Qualitätskriterien und Evaluationsmöglichkeiten*, S. 59-64.
- Otyakmaz, B. Ö. (1995). *Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland* (Wissenschaft & Forschung, Bd. 8). Köln: ISP.
- Özdemir, C. (1997). *Ich bin Inländer. Ein anatolischer Schwabe im Bundestag*. München: dtv.
- Özkara, S. (1990). Folgen der Migration im Spiegel der türkischen Intellektuellen - Einleitung zum vorliegenden Band II -. In: S. Özkara (Hrsg.), *Türkische Migranten in der Bundesrepublik Deutschland: Stellungnahme der türkischen Wissenschaftler, Intellektuellen, Lehrer, Gewerkschaftler und Sozialarbeiter zu Ausländerfragen und Ausländerpolitik* (Bd. 2, S. 9-15). Frankfurt a. M.: Dagyeli.
- Öztürk, H. (2007). *Wege zur Integration Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland*. Bielefeld: transcript.
- Park, E. (2001). *Postcolonial Studies*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.FeMigra.com/infos1.html>.
- Perko, G. (2005). *Queer-Theorien. Über ethische, politische und logische Dimensionen des plural-queeren Denkens*. Köln: Papy Rossa.
- Perko, G. (2006). *Queer-Theorien als Denken der Pluralität: Kritiken – Hintergründe – Alternativen – Bedeutungen*. In: *Quer-Genderzeitschrift*, Ausgabe 12/06, 4-12. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.asfh-berlin.de> [28.08.07].
- Perko, G. & Czollek, L. C. (2004) (Hrsg.). *Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Das Befragen von Queer-Theorien und queerer Praxis hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf verschiedene gesellschaftspolitische Bereiche* (S. 140-158). Köln: Papy Rossa.
- Pinn, I. (1997). Von der exotischen Haremsschönheit zur obskuren Fundemalistin. *Frauen im Islam*. In: K. Hafez (Hrsg.), *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog* (S. 67-79). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Pinn, I. & Wehner, M. (1995). *EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht*. Duisburg: DISS.
- Phoenix, A. (1998). "Rasse", Ethnizität und psychologische Prozesse. In: M. d. M. Castro Varela et al. (Hrsg.), *Suchbewegungen: Interkulturelle Beratung und Therapie* (S. 17-38). Tübingen: Dgvt-Verl.
- Polat, Ü. (2000). Zwischen Integration und Desintegration. Positionen türkischstämmiger Jugendlicher in Deutschland. In: I. Attia & H. Marburger (Hrsg.), *Alltag und Lebenswelten von Migrantenjugendlichen* (Interdisziplinäre Studien, Bd. 11, S. 11-26). Frankfurt a. M.: IKO - Verl.
- Poliakov, L. (1993). *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*. Hamburg: Junius.
- Poliakov, L., Delacampagne C. & Girard, P. (1992). *Rassismus. Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn*, Hamburg: Luchterhand-Literaturverlag
- Popp, U. (1996). Soziale Etikettierung und Lebensentwürfe türkischer Jugendlicher. In: J. Mansel & A. Klocke (Hrsg.), *Die Jugend von Heute: Selbstanspruch, Stigmatisierung und Wirklichkeit* (Jugendforschung, S. 209-323). Weinheim: Juventa.
- Pries, L. (1998). Transnationale soziale Räume. In: U. Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft* (S. 55-86). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pries, L. (2001). Migration und Integration in Zeiten der Transnationalisierung oder: Warum braucht Deutschland eine "Kulturrevolution"? In: *iza - Zeitschrift f. Migration und soz. Arbeit*, H. 1, 14-19.
- Pries, L. (2006). Transnationalisierung und soziale Ungleichheit Empirische Befunde und konzeptionelle Überlegungen aus der Migrationsforschung. Vortrag bei der Tagung „Transnationalisierung sozialer Ungleichheit“ am 27./28. Januar 2006 in München.
- Räthzel, N. (1998). Listenreiche Lebensweisen. Ethnische Verhältnisse und Klassenverhältnisse in der Wahrnehmung von Großstadtjugendlichen. In: *iza - Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit*, 3-4, 32-38.
- Ramirez, J. B. (2001). Migrationserfahrung und die Gestaltung des sozialen und politischen Lebens. Vortrag bei der Tagung „Kulturelle Vielfalt als didaktische Herausforderung“ am 19. Mai 2001. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.nosotras.ch>.
- Reckwitz, A. (2008). Generalisierte Hybridität und Diskursanalyse: Zur Dekonstruktion von „Hybriditäten“ in spätmodernen populären Subjektdiskursen. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht* (S. 17-39). Frankfurt a. M.: Campus.
- Reuter, J. & Wiesner, M. (2008). Soziologie im Zwischenraum: Chancen und Grenzen einer transdifferenten Perspektive. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht* (S. 129-145). Frankfurt a. M.: Campus.

- Riepe R. & Riepe, G. (1992). *Du schwarz – ich weiss: Bilder und Texte gegen den alltäglichen Rassismus*. Wuppertal: Hammer.
- Rommelspacher, B. (1998). *Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht* (2. Aufl.). Berlin: Orlanda.
- Rommelspacher, B. (2006). „Interdependenzen- Geschlecht, Klasse und Ethnizität“. Beitrag zum virtuellen Seminar Mai 2006. Justus-Liebig-Universität Gießen Christian-Albrechts-Universität zu Kiel Humboldt Universität zu Berlin. [Online], 18 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.birgit-rommelspacher.de> [25.06.2006].
- Rorty, R. (1993). *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, R. (1997). *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosenthal, G. (1995). *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Rosenthal, G. & Fischer-Rosenthal, W. (2000). Analyse narrativ-biographischer Interviews. In: U. Flick et al. (Hrsg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch* (S. 456–468). Reinbek: Rowohlt.
- Roth, H.-J. (1999). Familie und Schule - Pädagogische Antagonismen als Mittel der Integration in Zivilgesellschaften. In: W.-D. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe. Wie reagieren Gesellschaft und Wissenschaft auf die postmoderne Herausforderung?* (Interkulturelle Studien, Bd. 1, S. 290-309). Opladen: Leske + Budrich.
- Rushdie, S. (1997). *Die satanischen Verse*, München: Droemer Knauer.
- Sahin, M. (1995). *Die verkannte Identität. Zur Lebenssituation und Identitätsbildung kurdischer und türkischer Frauen der zweiten Generation*. Diplomarbeit, Fachhochschule für Sozialpädagogik, München.
- Said, E. (1978). *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin.
- Said, E. (1990). Third World Intellectuals and Metropolitan Culture. In: *Raritan* No. 3, 27-50.
- Said, E. (1994). *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Said, E. (1995). *Oryantalizm. Sömürgeciligin kesif yolu*. Istanbul: Irfan Yayincilik.
- Said, E. (1998). Eine Frage der Definition. Ein Interview mit Edward W. Said über Huntingtons ‚Clash of Civilizations‘, Neokolonialismus und die Kultur des Westens. In: *iz3w*, H. 231, 35-37. [Online]. Verfügbar unter: <https://www.iz3w.org>.
- Sassen, S. (1997). Die Immigration überdenken: Eine internationale Perspektive. In: P. Weibel & S. Zizek (Hrsg.), *Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration* (S. 107-116). Wien: Passagen.
- Sartre, J.-P. (1981). Vorwort. In: F. Fanon (Hrsg.), *Die Verdammten dieser Erde* (S. 7-28). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sauter, S. (2000). *Wir sind "Frankfurter Türken": adoleszente Ablösungsprozesse in der deutschen Einwanderungsgesellschaft* (Schriften zur Ethnopschoanalyse; Bd. 3). Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Scherschel, K. (2006). *Rassismus als flexible symbolische Ressource Eine Studie über rassistische Argumentationsfiguren*. Bielefeld: transcript.
- Schiffauer, W. (1997). *Fremde in der Stadt, zehn Essays über Kultur und Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schiller, N. G., Basch, L. & Blanc-Szanton (1997). Transnationalismus: Ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration. In: H. Klegler (Hrsg.), *Transnationale Staatsbürgerschaft* (S. 81-107). Frankfurt a. M.: Campus.
- Schily, O. (2002). Zum Zuwanderungs- und Integrationsgesetz: „Ich möchte keine zweisprachige Ortschilder haben“. Der Bundesinnenminister wendet sich gegen die Förderung neuer Minderheiten und plädiert stattdessen für die Assimilierung. In: *SZ*, 27.06.02.
- Schmid, S. & Thomas, A. (2008). Transdifferenz aus der Perspektive der interkulturellen Psychologie. In: B. Kalscheuer & L. Allolio-Näcke (Hrsg.), *Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht* (S. 117-128). Frankfurt a. M.: Campus.
- Schmidt, S. (1998). *Kurdisch-Sein. Einblicke in Selbstbilder von Jugendlichen kurdischer Herkunft* (NAVEND Schriftenreihe, Bd. 3). Bonn: NAVEND.
- Schmidt, S. (1999). *Jugendliche kurdischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen*. In: NAVEND (Hrsg.), *KurdInnen in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch* (NAVEND Schriftenreihe, Bd. 6, S. 201-216). Bonn: NAVEND.
- Schmidt, S. (2000). *Kurdisch-Sein, mit deutschem Pass! Formale Integration, kulturelle Identität und lebensweltliche Bezüge von jugendlichen kurdischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen. Eine quantitative Studie* (NAVEND Schriftenreihe, Bd. 8). Bonn: NAVEND.

- Schobert, A. & Jäger, S. (Hrsg.) (2004). *Mythos Identität. Fiktion mit Folgen* (Edition DISS, Bd. 6). Münster: Unrast.
- Schramkowski, B. (2007). "Du bist Ausländer und du bleibst Ausländer" - Studie über junge MigrantInnen. Dissertation, Universität Oldenburg.
- Schröer, W. & Sting, S. (2001). Globalisierung und soziale Spaltung. Neue Herausforderungen für die interkulturelle Pädagogik und Soziale Arbeit. In: *iza - Zeitschrift f. Migration und soz. Arbeit*, H. 1, 40-45.
- Schulte, A. (1999). Demokratie als Leitbild einer multikulturellen Gesellschaft. In: C. Butterwege (Hrsg.), *Medien und multikulturelle Gesellschaft* (Schriften f. interkul. Studien, Bd. 3, S. 187-206). Opladen: Leske + Budrich.
- Schulte, A. (2000a). Partizipation in der Einwanderungsgesellschaft als Herausforderung der Demokratie. In: *iza – Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit*, 2, 16-31.
- Schulte, A. (2000b). Soziale Konflikte und politische Konfliktregulierung in der multikulturellen Einwanderungsgesellschaft. In: *iza - Zeitschrift f. Migration und soz. Arbeit*, H. 3/4, 14-23.
- Schütze, F. (1983). Biographieforschung und narratives Interview. In: *Neue praxis*, 13 Jg., 283-292.
- Schütze, F. (1984). Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens. In M. Kohli & G. Robert (Hrsg.), *Biographie und soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven* (S. 78-117). Stuttgart: Metzler.
- Seidel-Arpaci, A. (2003). Kant in „Deutsch-Samoa“ und Gollwitz: "Hospitalität" und Selbst-Positionierung in einem deutschen Kontext. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (S. 195-212). Münster: Unrast.
- Segal, J. (2000). "Du siehst weder schwarz noch jüdisch aus". Identität bei jungen Erwachsenen schwarzer und jüdischer Herkunft in den USA. In: E. Friebe-Blum, K. Jakobs & B. Weißmeier (Hrsg.), *Wer ist Fremd? Ethnische Herkunft, Familie und Gesellschaft* (S. 251-274). Opladen: Leske + Budrich.
- Sennett, R. (1998). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin.
- Seitz, R. et al. (1993). Halbe Chancen - Doppelte Risiken. Eine diskurstheoretische Fallanalyse. In: J. Hohl & G. Reisbeck (Hrsg.), *Individuum Lebenswelt Gesellschaft* (S. 241-260). München: Profil.
- Seitz, R. (1994). "Prisoner of Gender" or "Prisoner of Discourse"? Diskurstheoretische Analyse sozialwissenschaftlicher Daten. In: A. Diezenger (Hrsg.), *Erfahrung mit Methode: Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung* (Forum Frauenforschung, 8, S. 183-200). Freiburg i. Br.: Kore.
- Sen, A. (2007). *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: C.H. Beck
- Sen, F. (1996). Die Folgen zunehmender Heterogenität der Minderheiten und der Generationsaufspaltung. In: W. Heitmeyer & R. Dollase (Hrsg.), *Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt* (S. 261-270). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sennett, R. (2000). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Siedler TB.
- Simmel, G. (1968). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. (S. 84-89). Berlin: Duncker & Humbolt.
- Sinus Sociovision (2007a). *Die Milieus der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland. Eine qualitative Untersuchung von Sinus Sociovision. Auszug aus dem Forschungsbericht*. Heidelberg, 16. Oktober 2007. [Online], 72 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.sinus-sociovision.de>
- Sinus Sociovision (2007b). *Sinus-Studie. Die Milieus der Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland. Zentrale Ergebnisse*. [Online], 5 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.sinus-institut.de>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, 330-363
- Spivak, G. C. (1986). Questions of Multi-culturalism. In: *An Interdisciplinary Journal of Women's Liberation*, Vol. 12, No. 1/2, 59-72.
- Spivak (1988). Can the subaltern Speak? In: C. Nelson & L. Grossberg (Ed.): *Marxism and the Interpretation of Culture* (S. 271-313). Chicago: Uni of Illinois Press
- Spivak, G. C. (1987). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. London: Methuen.
- Spivak, G. C. (1990). Interviews, Strategies, Dialogues. In: S. Harasym (Ed.), *The Post-Colonial Critic* (S.25-76). London: Routledge.
- Spivak, G. C. (1993). *Outside the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Spivak, G. C. (1996). "Interview". In: D. Landry & G. MacLean (Ed.): *Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge.
- Staeuble, I. (2001). Psychologie als Disziplin und Profession aus wissenschaftshistorischer Sicht (S. 11-29). In: K. Weber & H. Keupp (Hrsg.), *Grundkurs Psychologie* (Rowohlt Enzyklopädie). Hamburg: Rowohlt.
- Stauth, G. & Birtek, F. (Hrsg.) (2007). "Istanbul" Geistige Wanderungen aus der 'Welt in „Scherben“. Bielefeld: transcript.

- Stauth, G. (1999). Authentizität und kulturelle Globalisierung, Paradoxien kulturübergreifender Gesellschaft. Bielefeld: transcript.
- Steinmaier, D. (2007). Hey Alter, was für'n Milieu! Die so genannte Sinus-Studie wirft einen differenzierten Blick auf migrantische Milieus in der Bundesrepublik. In: Jungle World, Die linke Wochenzeitung. Nr. 43, 25. Oktober 2007. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.jungle-world.com>.
- Sterbling, A. (2006). Migration und Transnationalisierung sozialer Ungleichheit unter besonderer Berücksichtigung südosteuropäischer Fallbeispiele. Vortrag bei der Tagung „Transnationalisierung sozialer Ungleichheit“ am 27./28. Januar 2006 in München.
- Steyerl, H. (2000). Culture and Crime. In: transversal / EIPCP multilingual webjournal, 10/2000. [Online]. Verfügbar unter: <http://eipcp.net/transversal>.
- Steyerl, H. (2002). Can the Subaltern speak German? Postkoloniale Kritik. In: republicart / EIPCP multilingual webjournal, 05/2002. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.republicart.net>.
- Steyerl, H. (2003). Postkolonialismus und Biopolitik. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik (S. 38-55). Münster: Unrast.
- Steyerl, H. & Gutiérrez Rodríguez, E. (2003). Einleitung. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik (S. 7-16). Münster: Unrast.
- Stichweh, R. (1997). Der Fremde - Zur Soziologie der Indifferenz. In: H. Münkler & B. v. Ladwig (Hrsg.), Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit (Studien u. Materialien d. Interdisziplinären AG, S. 45-64). Berlin: Akademie.
- Stichweh, R. (1998). Migration, nationale Wohlfahrtsstaaten und die Entstehung der Weltgesellschaft. In: M. Bommers & J. Halfmann (Hrsg.), Migration in nationalen Wohlfahrtsstaaten. Theoretische und vergleichende Untersuchungen (IMIS Schriften, Bd. 6, S. 49-61). Osnabrück: Universitätsverlag Rasch.
- Stichweh, R. (2000). Systemtheorie der Exklusion. Zum Konflikt von Wohlfahrtsstaatlichkeit und Globalisierung der Funktionssysteme. In: Ders. (Hrsg.), Die Weltgesellschaft (S. 85-102). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stichweh, R. (2002). Inklusion / Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft. [Online], 15 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.uni-bielefeld.de> (Erweiterte Fassung des gleichnamigen Aufsatzes aus Soziale Systeme 3, 1997, 123-136.)
- Straus, F. (2007). Ein Netz der Anerkennung knüpfen. Vortrag anlässlich des hundertjährigen Bestehens der SKF Düren am 5.9.2006. [Online], 14 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.ipp-muenchen.de>.
- Strube, G. (1996). Manual & Online Hilfe zu Biblist 4.41. Institut für Informatik und Gesellschaft der Universität Freiburg.
- Struss, A. & Corbin, J. (1996). Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Tate, S. (2003). Widerstand und Shade – Körperpolitiken des Schwarzseins und die Risse der Hybridität. In: H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik (S. 166-185). Münster: Unrast.
- Tate, S. (2007). Foucault, Bakhtin, Ethnomethodology: Accounting for Hybridity in Talk-in-Interaction. Forum: Qualitative Social Research, 8(2), Art. 10. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Teo, T. (1996). Identität, Handlungskompetenz und Rassismus: Normative Überlegungen. In: Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis, 28 (1), 75-83.
- Terkessidis, M. (2000). Vertretung, Darstellung, Vorstellung. Der Kampf der MigrantInnen um Repräsentation. In: transversal / EIPCP multilingual webjournal, 10/2000. [Online]. Verfügbar unter: <http://eipcp.net/transversal>.
- Terkessidis, M. & Karakasoglu-Aydin, Y. (2007). Gerechtigkeit für die Muslime! In: Zeit Online Zeitung vom 5.7.2006. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.zeit.de>.
- Thomas, A. (1996). Einleitung: Psychologie interkulturellen Handelns. In: A. Thomas (Hrsg.), Psychologie interkulturellen Handelns (S. 15-32). Göttingen: Hogrefe.
- Thomas, A. (1996). Analyse der Handlungswirksamkeit von Kulturstandards. In: A. Thomas (Hrsg.), Psychologie interkulturellen Handelns (S. 107-136). Göttingen: Hogrefe.
- Thomas, A. & Hagemann, K. (1992). Training interkultureller Kompetenz. In: N. Bergemann & A. L. J. Sourisseaux (Hrsg.), Interkulturelles Management. Physica.
- Toprak, A. (2001). "Auf Gottes Befehl und mit dem Worte des Propheten". Auswirkungen des Erziehungsstils auf die Partnerwahl und die Eheschließung türkischer Migrantinnen und Migranten der zweiten Generation in Deutschland. Herbolzheim: Centarus.
- Transit Migration Forschungsgruppe (2007) (Hrsg.). Turbulente Ränder Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas (2. Auflage). Bielefeld: transcript.

- Treibel, A. (1999). Migration in modernen Gesellschaften: soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht. Weinheim; München: Juventa.
- Treibel, A. (2000). Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Opladen: Leske + Budrich.
- Trommsdorf, G. (1989). Sozialisation und Werthaltungen im Kulturvergleich. In: Dies. (Hrsg.), Sozialisation im Kulturvergleich (S. 97-121). Stuttgart: Enke.
- Tsianos, V. (2000). Migration im Postfordismus. Staatlicher Antifaschismus und neue Regulierung der Arbeit. In: Diskus. Frankfurter Student_innen Zeitschrift, H. 3.. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.copyriot.com/diskus>.
- Türken in Deutschland. Ihre Sorgen, ihre Erfolge, ihre Zukunft (1999). In: Zeitmagazin 1999.
- Tuider, E. (2007). Diskursanalyse und Biographieforschung. Zum Wie und Warum von Subjektpositionierungen. Forum: Qualitative Social Research, 8(2), Art. 6. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Turan, S. (2000). Das Individuum, das Kollektiv und der Rechtsstaat. In: E. Gropper & H.-M. Zimmermann (Hrsg.), Zuwanderung: Zugehörigkeit und Chancengleichheit für Kinder und Jugendliche (S. 32-45). Stuttgart: Aktion Jugendschutz Landesarbeitstelle Baden-Württemberg.
- Unger, N. (2000). Alltagswelten und Alltagsbewältigung türkischer Jugendlicher. Neue Perspektiven für heilpädagogische Reflexionen. Opladen: Leske + Budrich.
- Ury, T. (2003). Hotel Chelsea - Köln. In H. Steyerl & E. Gutiérrez Rodríguez (Hrsg.), Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik (S. 213-227). Münster: Unrast.
- Valkova, V. (2005). Die Hilflosigkeit in der Kultur. R. Musils Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“. In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. No. 15/2003. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.inst.at>.
- Voss, H.-J. (2005). Queer politics zwischen kritischer Theorie und praktischer (Un)Möglichkeit. UTOPIE kreativ, H. 182 (Dezember 2005), S. 1108-1114. [Online], 7 Seiten. Verfügbar unter: <http://www.rosalux.de> [24.06.2008].
- Weber, M. (1999). Zuschreibungen gegenüber Mädchen aus eingewanderten türkischen Familien. In: Frauen und Mädchen in der Migration. Lebenshintergründe und Lebensbewältigung (Edition Hipparchia, S. 45-72). Frankfurt a. M.: IKO Verl.
- Weber, W. (1991). Defizite internationalen Management Trainings. Zur Bedeutung interkultureller Kommunikationsprozesse (Reihe Personal- und Führungsfragen. Bd. 7). Chur: Rüegger.
- Weibel, P. (1997). Die koloniale Kondition. In: P. Weibel & S. Zizek (Hrsg.), Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration (S. 13-18). Wien: Passagen.
- Weiß, A. (1998). Antirassistisches Engagement und strukturelle Dominanz. Was macht weißen Deutschen die Auseinandersetzung mit Rassismus so schwer? In: M. d. M. Castro Varela et al. (Hrsg.), Suchbewegungen: Interkulturelle Beratung und Therapie (S. 275-286). Tübingen: Dgvt-Verl.
- Weiß, A. (2001a). Entstaatlichung für die einen, Transnationalisierung der anderen, Illegalisierung der Dritten. Alte und neue Ungleichheiten in der Weltgesellschaft. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.soziologie.uni-rostock.de>.
- Weiß, A. (2001b). Macht und Differenz. Ein erweitertes Modell der Konfliktpotentiale in interkulturellen Auseinandersetzungen (Berghof Report, Nr. 7, S. 1-29). [Online]. Verfügbar unter: <http://www.berghof-conflictresearch.org>.
- Weiß, A. (2002). Raumrelationen als zentraler Aspekt weltweiter Ungleichheiten. In: Eurozine. Europe's leading cultural magazines at your fingertips. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.eurozine.com/article/2002-04-25-weiss-de.html>.
- Welsch, W. (1992). Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: Information Philosophie, Mai 1992, H.2, 5-18.
- Welsch, W. (1997). Transkulturalität. In: Universitas, 52. Jg., Jan. 1997, Nr. 607, 16-24.
- Welsch, W. (1999). Die transkulturelle Gesellschaft. "Jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur". In: A. Pongs (Hrsg.), In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich (Bd. 1, S. 237-258). München: Dilemma.
- Welsch, W. (2005). Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften. In: L. Allolio-Näcke, B. Kalscheuer. & A. Manzeschke (Hrsg.), Differenzen anders denken Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz (S. 314-341). Frankfurt a. M.: Campus.
- Wießmeier, B. (2000). Bikulturalität - ein Mosaikstein kindlicher Identität? Eine Fallstudie aus Berlin (Berliner Forum Gewaltprävention, Sondernummer 3.). Berlin.

- Wieviorka, Michel (2003): Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten. Hamburg: Hamburger Edition.
- Winter, R. (2001). Ethnographie, Interpretation und Kritik: Aspekte der Methodologie der Cultural Studies. In: U. Göttlich, L. Mikos & R. Winter (Hrsg.), Die Werkzeugkiste der Cultural Studies: Perspektiven, Anschlüsse und Interventionen (Bd. 2, S. 43-62). Bielefeld: transcript.
- Wrana, D. & Langer, A. (2007). An den Rändern der Diskurse. Jenseits der Unterscheidung diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken. Forum: Qualitative Social Research, 8(2), Art. 20. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net>.
- Wulf, C. (2006). Anthropologie kultureller Vielfalt Interkulturelle Bildung in Zeiten der Globalisierung. Bielefeld: transcript.
- Yildiz, E. (1997). Die Halbierte Gesellschaft der Postmoderne. Probleme des Minderheitendiskurses unter Berücksichtigung alternativer Ansätze in den Niederlanden. Opladen: Leske + Budrich.
- Yildiz, E. (1999). Fremdheit und Integration. Ausführungen zum besseren Verständnis Anregungen zum Nachdenken (Domino, Bd. 26). Bergisch Gladbach: BLT.
- Young, J. (1973). Die Rolle der Polizei als Verstärker von Abweichung, Konstrukteur von Wirklichkeit und Übersetzer von Fantasien. In: H. Steinert (Hrsg.), Symbolische Interaktion (S. 162-174). Stuttgart: Klett.
- Young, R. (1990). "White Mythologies." White Mythologies: Writing History and the West. New York & London: Routledge.
- Yurtsever-Kneer, S. (2000). Transnationale Identität. Unveröffentlichte Arbeitsblätter.
- Yurtsever-Kneer, S. (2002a). Arbeitsverhältnisse im Kontext Arbeitsverhältnisse im Kontext von Diaspora, Exil, Migration. Perspektiven auf Arbeitsverhältnisse und politische Rechte minorisierter Frauen. Unveröffentlichte Arbeitsblätter.
- Yurtsever-Kneer, S. (2002b). Strategien feministischer Migrantinnenpolitik. [Online]. Verfügbar unter: <http://www.FeMigra.com/dateien/cfd-art.pdf>.
- Zitzmann, T. (2002). Alltagstheorien von Mitarbeiter(inne)n in der Jugendhilfe und in Migrationsdiensten. In: G. Auernheimer et al. (Hrsg.), Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität (Interkulturelle Studien, Bd. 13, S. 128-152). Opladen: Leske + Budrich.
- Zoll, K. (2007). Stabile Gemeinschaften. Transnationale Familien in der Weltgesellschaft. Bielefeld: transcript.

Danksagung

Ich danke meinem Doktorvater Prof. Dr. Heiner Keupp für die engagierte, fachkundige und ermutigende Begleitung und Betreuung dieser Arbeit, sowohl im Rahmen des regelmäßig stattfindenden Promotionskolloquiums, als auch darüber hinaus. Er gab mir in schwierigen biografischen Phasen stets das Gefühl, auf seine umfassende Unterstützung und sein Vertrauen bauen zu können. Ebenso danke ich meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Helga Bilden und Prof. Dr. Paula-Irene Villa für ihr thematisches Interesse und ihre Bereitschaft, sich gemeinsam mit Heiner Keupp für die Disputation zur Verfügung zu stellen.

Ich war sehr froh, während meiner Doktorarbeit in den Genuss des Promotionstipendiums an der Heinrich Böll Stiftung gekommen zu sein. In diesem Zusammenhang danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Heiner Keupp und Prof. Dr. Alois Moosmüller für ihre gutachterliche Fürsprache. Durch zahlreiche Aktivitäten in der Heinrich-Böll-Stiftung, wie z.B. Teilnahme und Mitarbeit am zweijährigen transdisziplinären „Promotionskolloquium Globalisierung“, an zahlreichen Workshops-, Fachtagungen und Seminarangeboten innerhalb der Heinrich-Böll-Stiftung, an redaktioneller Mitarbeit in der StipendiatInnen Zeitschrift „Diskus“, im Auswahlaußchuß, persönliche und virtuelle Kontakte, Vernetzung und Kommunikation unter den internationalen StipendiatInnen mit hochinteressanten Forschungsthemen sowie sozialpolitisch engagierten Persönlichkeiten und regelmäßigem Austausch während der regionalen StipendiantInnenreffen, war es mir möglich, mich bei vielfältig interessanten Themen zu engagieren und wertvolle Denkanstöße für meine Forschungsarbeit zu erhalten. Ich möchte mich an dieser Stelle nochmals für die finanzielle Unterstützung der Heinrich-Böll-Stiftung herzlich bedanken, namentlich an Cristiane Bornstedt und Jutta Halm, die mich als eine Stipendiatin immer wohlwollend unterstützten. Auch möchte ich mich bei allen MitstipendiatInnen für ihre kollegialen Anregungen, ihre Unterstützung und die vielen tolle Gespräche, sowie die gemeinsamen Feiern bedanken.

Im Namen von Dr. Anja Weiß den TeilnehmerInnen beim „Forschungskolloquium Differenz Macht Kultur“ in München, im Namen von Prof. Dr. Paul Mecheril den TeilnehmerInnen beim „AG gegen Rassismus und Antisemitismus in der DGV“ in Bielefeld und im Namen von Prof. Dr. Alois Moosmüller und Prof. Dr. Juliana Roth den TeilnehmerInnen beim „Gesprächskreis Interkulturelle Kommunikation“ in München möchte ich meine Dankbarkeit aussprechen, wo ich wertvolle Impulse und Interesse für meine Forschungsarbeit erhalten habe. Für den inhaltlich sehr aufregenden und mich stets ermutigenden Austausch, die interessanten Diskussionen, die Freundschaft und die Leckereien in unserer SubdoktorandInnengruppe „Interkulturelle Gruppe“ möchte ich hier noch einmal meinen herzlichen Dank für Claudia Bruner, Clemens Dannenbeck, Kerstin Hein, Jorgos Klarnetis und Peter Nick aussprechen. Für die weiteren unzähligen hilfreichen praktischen Hinweise und Hilfen in meinem Forschungsprozess bedanke ich mich unter anderem bei all den anderen MitdoktorandInnen in unserem Promotionskolloquiums für den sehr wertvollen und ermutigenden Austausch, das Mitgefühl und die Kollegialität nicht nur im Montagskolloquium, sondern auch in den anschließenden Besuchen im Adria. Auch bei Dr. Ilhami Atabay, Uschi Sorg, Dr. Angelika Holtermann, Thomas Klinserer, Johanna Boscher, Michael Bernreuter und Michael Waltisberg. Angelika Schreiber, Stephanie Kren und Renate Weber ist die sprachliche Gestaltung und die äußere Form dieser Arbeit zu verdanken. Die unkomplizierte und wertschätzende Zusammenarbeit mit ihnen hat mich sehr gefreut und gleichzeitig beruhigt. Besonders verbunden bin ich Beate Frankenberger, Dr. Ruth Nikolej und Stefanie Bachmann. Sie haben nicht nur einige Teile der Arbeit Korrektur gelesen, sondern mich immer wieder weiter motiviert und mich auch immer wieder wissen lassen, dass ich in ihnen mitfühlende Freunde habe.

Meiner Oma/Ersatzmutter Pamuk Sahin, meinen Eltern, Serife und Ibrahim Sahin und meinen beiden lieben Schwester Selma Acidere und Digidem Sahin möchte ich ganz besonders danken. Sie haben mir durch ihre liebevolle, geduldige und wertschätzende Unterstützung in allen Lebenslagen, durch ihr unermüdliches Engagement und Glauben an mich, den Weg in meine Bildungs- und Berufskarriere sowohl in der Türkei als auch im Ausland bereitet. Sie haben durch ihre Wertschätzung guter Bildung dazu beigetragen, dass ich zu einer selbständigen und unabhängigen Frau wurde und damit den Grundstein für meine berufliche und akademische Laufbahn gelegt.

Schließlich möchte ich mich bei den InterviewpartnerInnen bedanken, die ich interviewen durfte. In ein narrativbiografisches Interview fließen in der Regel viel Zeit und viele Emotionen. Die ErzählerInnen haben allesamt dazu beigetragen, dass die Durchführung der Interviews zu beeindruckenden Begegnungen führte. Ich hoffe, die Leserinnen und Leser daran ein Stück weit teilhaben lassen zu können.

Anlage 1: Interviewleitfaden

Fragebogen für biographische Daten:

1. Vorname Name :
2. Geboren am / in :
3. Seit wann lebst in Deutschland?
4. Aufenthaltsstatus/ bis wann?
5. Nationalität (laut Pass) / Seit wann deutscher Pass?
6. Wie stehst Du zur Einbürgerung?
7. Religions-, Volkszugehörigkeit:
8. Wohnsituation(wie, mit):
9. Seit wann lebst Du allein (nicht bei Eltern)?
10. Familienstand:
11. Seit wann lebst der/die Partner/in in Deutschland, Nationalität, Beruf (Wenn verheiratet)?:
12. Wie viele Kinder :
13. Sprachkenntnisse (Wie) :
14. Aktuelle Tätigkeit:
15. Auslandsaufenthalt (Wie lange, Warum, bei Wem) :
16. Schullaufbahn (Wann, Wo):
17. Beruflicher Werdegang (Wenn der/die Interviewpartner/in einen Beruf ausübt/ausgeübt hat):
- Geschwister (Geschlecht, Alter, Nationalität, Beruf, Aufenthaltsort, Familienstand, Schulbildung):
18. Eltern (Nationalität, Beruf in der Türkei und in Deutschland, Seit wann in Deutschland, Schulbildungen, Sprachkenntnisse):
Mutter:
Vater:
19. Welche Zeitungen/Zeitschriften liest Du regelmäßig?
20. Welche TV-Sendungen (Sprache sowie Inhalt/Thema) schaust Du Dir regelmäßig an?
21. Über welche Entwicklungen aus der Türkei bist Du informiert? Wie? Warum ?
22. Hobbys:
23. Mitgliedschaften (Kultur-, Sportverein sowie politische Organisationen)? Wo?

Eingangsfrage - Meine Anliegen (Thema): Ich beschäftige mich mit Menschen, die der zweiten Migrantengeneration angehören, und mit deren Lebenssituation. Insbesondere interessiert mich die Gruppe der jungen Erwachsenen, und diesem Rahmen soll auch unser Interview/Gespräch laufen. Ich habe mir so einen groben Rahmen überlegt. Ich möchte zuerst einmal zu deiner Lebenssituation befragen, so dass Du davon erzählen kannst, was Dir im Moment wichtig ist, also Themen, die in deinem Leben so wichtig sind. Also, was ist besonders wichtig, was interessiert Dich momentan am meisten. In einem weiteren Schritt möchte ich ganz gerne auf einige dieser Themen, die du nennst, noch etwas genauer eingehen.

Türkisch

Ben bu arastirmamda buraya göç etmiş insanların çocukları olan ikinci kuşak diye adlandırılan insanlarla ilgileniyorum. Yani onların geneldeki yaşam durumlarını ve koşullarını araştırıyorum. Bu araştırma için özellikle genç yetişkin insanları benim hedef kitlem olarak belirledim. Öncelikle senin yaşam durumunu dinlemek istiyorum, yani bana su anda senin için çok önemli olan şeylerden anlatmanı istiyorum. Daha sonra su anda senin için önemli olarak adlandırdığın konulara bakıp daha onlara biraz daha ağırlık vermeye çalışacağım. Evet su anda yaşamında senin için özellikle önemli olanın ne olduğunu anlatabilir misin? Su anda seni en çok ne ilgilendiriyor? Senin konuşmanı hiç bölmeden dinledikten sonra daha iyi ve açık anlatabilmen için bahsettiğin konuların detayına gireceğim.

1. Wie verbringst du dein Alltag? Wie lebst Du in Moment? Was beschäftigt Dich am meisten zurzeit?
2. Wie fühlst Du Dich im Allgemeinen? Wie zufrieden bist Du mit deiner aktuellen Lebenssituation?
3. Wie sehen Deine momentanen Beziehungen / Kontakte / Freundschaften aus? (Landsleute, Gemischt, Deutsch) Wie zufrieden bist Du mit deinem Kontakten? Welche Sprache sprichst Du mit Ihnen?
4. Was verbindet Dich mit Deutschland? Was verbindet Dich mit der Türkei?
5. Was denkst Du über dein Aufwachsen (mit zwei Kulturen)? Welche Erfahrungen hast Du dadurch gemacht? Wie wichtig ist es für Dich mit zwei Kulturen aufzuwachsen?
6. Was verbindest Du mit Deiner Kindheit, Jugend und Freizeit? Wie hast Du sie erlebt?
7. Wie planst Du deine Zukunft?
8. Welche Bedeutung haben für Dich ein Beruf und das Leben in einer festen Beziehung, Partnerschaft und Familie?
9. Hast Du je Ausländerfeindlichkeit erlebt? In welcher Zusammenhang?
10. Fühlst Du Dich „integriert“? (Was war eher hilfreich / was war hinderlich?)
11. Wie praktizierst Du eine Religion?
12. Inwieweit sind für Dich türkische Medien wichtig? Warum?
13. Inwieweit interessiert Dich Politik?
14. Gibt es noch etwas, dass für Dein Leben besonders wichtig ist, und dass bisher noch nicht angesprochen wurde?

Anlage 2: Performative Widerstandstexte (frech, ironisch und verstörend)

Kleines Klischee-Glossar: Vorschläge zur Darstellung des Islam¹¹⁶

- 1) "Nicht alle Muslime sind für Gewalt." Dieser Satz ist wichtig, sehr wichtig, und sollte möglichst oft wiederholt werden. Denn je öfter er wiederholt wird, desto mehr suggeriert er das Gegenteil - und das ist, unter uns gesagt, ja auch viel plausibler: Alle 1,2 Milliarden Muslime eine Gemeinschaft von Mördern.
- 2) Es ist wichtig, die muslimische Gewalt auch immer als solche herauszuarbeiten. Überall werden Bluttaten begangen; man kann nicht immer warten, bis ein Bekennerschreiben auftaucht, das sich auf Al Qaeda bezieht. Der Berichterstatter genügt seiner Pflicht daher bereits, wenn er darauf hinweist, dass es Muslime waren, die die Granaten geworfen haben. Daraufhin schlägt der Zuschauer selbst die nötigen Brücken.
- 3) Der Muslim verspürt leider keine Affinität zur Demokratie. Es ist daher wichtig darauf hinzuweisen, dass fast alle islamischen Länder Diktaturen sind; aber darüber darf man bitte nicht vergessen, dass der bewaffnete Widerstand ebenfalls muslimische Gewalt ist. Es darf keinesfalls der Eindruck entstehen, es gäbe Muslime, die sich gegen ihre Diktaturen erheben - dann würde es sich ja um den Versuch einer politischen Selbstbefreiung handeln, nicht um muslimische Gewalt.
- 4) Für Mitarbeiter der Printmedien stellt sich manchmal das Problem: Wie kann man muslimische Gewalt illustrieren, wo sie gerade mal nicht akut ist? Nun, am ehesten wird man hier zum Foto einer Moschee greifen. Hier hat sich die Süleymaniye-Moschee in Istanbul als unausgesprochener Standard durchgesetzt: Sie ist groß, schön, gilt als architektonisches Meisterwerk, und der in ihr ausgeübte Islamismus ist so klandestin, dass man noch keine Reportagen darüber gelesen hat.
- 5) Im Fernsehen müssen schlicht und einfach noch mehr betende muslimische Männerpos gezeigt werden. Ja, es stimmt, Szenen davon sind nicht leicht zu haben und vor allem leider in Echtzeit oft zu kurz. Das liegt daran, dass Muslime beim Gebet länger aufrecht stehen und Suren beten. Dennoch, Bilder von der Niederwerfung sind eindrucksvoller, also eventuell hier und da mal ein paar Sekunden dazwischenschneiden. Aus demselben Grund: ein Anfängerfehler, außerhalb der Gebetszeiten zu filmen. Massenszenen sind wirksamer.
- 6) Außerhalb der Moscheen sind einzelne Muslime nicht immer leicht zu erkennen. Wenn Sie beispielsweise mit jemandem sprechen, der von sich sagt, dass er ein Muslim sei, aber er wirkt dabei überhaupt nicht borniert und sein Deutsch ist auch ziemlich gut - lassen Sie ihm das nicht durchgehen! Signalisieren Sie ihm deutlich, dass Sie darauf nicht hereinfallen: Er ist eigentlich gar kein richtiger Muslim mehr, sondern bereits deutsch.
- 7) Wenn man O-Töne braucht: Richtig vorzeigbare Muslime findet man in den Fußgängerpassagen größerer Städte. Es sollte nicht allzu schwer sein, dort ein Häufchen adoleszenter Maghrebiner aufzutreiben, die mit großen Sprüchen und coolen Gesten über alles herziehen, was dem deutschen Bürger lieb und teuer ist. Vielleicht sind sie sogar arbeitslos oder schon einmal straffällig geworden - umso besser! An Muslime mit Arbeit kommt man ohnehin schwerer heran, denn sie hängen ja nicht auf den Fußgängerzonen herum, außerdem sind sie weniger authentisch - siehe 6.
- 8) Hier noch eine kleine Anregung für Auslandsreporter: Bitte, wenn Sie Reaktionen auf aktuelle Katastrophenmeldungen einfangen wollen, suchen Sie sich einen kleinen Mob, der sich gern für eine Kamera die Haare rauft. Alles andere macht einen fälschlich zivilisierten Eindruck - stellen Sie sich mal vor, Sie gingen zu einem Schuldirektor oder einer Anwältin, bekämen sogar gleich einen Termin, und die sagten ruhig und in wohlgesetzten Worten: "Nun, leider hat sich diese Entwicklung schon länger abgezeichnet."
- 9) Frauen, Frauen, Frauen. Wir brauchen wohl nicht darauf hinweisen, dass es im islamischen Raum eine Unzahl unterdrückter Frauen gibt, deren Schicksal sich leicht mit der Kamera einfangen lässt. Diese Frauen sitzen oft in der Hocke oder im Schneidersitz. Von oben gefilmt, ahnt man sofort, dass sie von ihrem Mann regelmäßig geschlagen werden. Alternativ kann man darauf hinweisen, dass die Familie in Armut lebt. Armut ist unzivilisiert und islamisch.

¹¹⁶ Sezgin, H. (2004): „muslimische popos und mehr

10) Bitte lassen Sie sich als junger Kollege im Ausland nicht dazu verführen, die Landessprache zu erlernen. Mit einem Dolmetscher geht alles besser. Allein die kurze Verzögerung zwischen Ihrer Frage und deren Antwort illustriert, dass diese Leute nicht unsere Sprache sprechen.

Gut, dass ihr mich erzieht¹¹⁷

Aufgefallen ist mir, dass die meisten, die sich über die Ausländer oder, um genau zu sein: über die Türken, nein, das ist es auch nicht, schließlich zeigt das Fernsehen im Augenblick ständig richtig gute Türken, die das Kopftuch abgelegt haben und auf die Türken schimpfen, wie sage ich also nun: also, dass die meisten, die sich über den Fundamentalismus aufregen ... Fundamentalismus, Fundamentalismus, das ist gut, muslimischer Fundamentalismus, um genau zu sein, Islamismus sozusagen, das kann man sagen, andererseits, der Islam ist doch fundamentalistisch, jedenfalls wenn man daran glaubt, der Islam ist frauenfeindlich und verherrlicht die Gewalt, da ist doch diese eine Sure mit den Frauen, die unter den Männern stehen, und dass man die Ungläubigen töten soll, uns also töten soll, also euch, meine ich, ich selbst gehöre ja zu den Mördern, gibts zwar in der Bibel zuhauf so Verse, aber, mein Gott, wir hatten ja auch eine Aufklärung, die Muslime hingegen, die leben noch im Mittelalter, und außerdem ist unsere Religion die Religion der Liebe, also eure Religion, ich selbst lebe ja noch im Mittelalter mit meiner Religion der Gewalt, und wenn ich meine Frau nicht schlage und meine Tochter nicht zwangsverheirate und abends im Eigelstein keine Selbstmordattentate begehe, dann liegt es nur daran, dass ihr mich erzogen habt im Geiste der Toleranz und Aufklärung, gereinigt von meiner fundamentalistischen Tradition, im Elternhaus kann ich das kaum gelernt haben, das sind ja Islamfaschisten, ihr hingegen, mein Gott, was habt ihr die Welt geliebt, vor allem die armen verfolgten Türkinnen, denen ihr keine Wohnung und keinen Arbeitsplatz gebt, weil sie ja verfolgt sind, also nicht von euch verfolgt, sondern von den Muslimen verfolgt, von ihren muslimischen Islamfaschomännern, und deshalb müsst ihr sie auf der Straße anspucken, damit sie merken, wie verfolgt sie sind, und auf Schulkinder darf man die armen verfolgten islamfaschogehirngewaschenen Kopftuchträgerinnen schon gar nicht loslassen, nur aus Liebe, meine ich, aus Liebe zu den Kindern und auch, ja, zu den armen Musliminnen, die unter die Burka gezwungen worden sind, ihr seid wirklich eine Kultur der Nächstenliebe und Toleranz, das wird mir jetzt erst richtig klar, Verzeihung, liebe Springer-Presse, lieber Spiegel, liebe Alice Schwarzer, dass ich das jetzt erst merke, was habt ihr vor allem die Juden und die Neger geliebt und Gewalt in der Ehe, das kennt ihr natürlich nicht, völlig unbekannt, und wenn es doch Gewalt gibt in Familien, was es nicht gibt, hat das natürlich nichts, aber auch gar nichts mit eurer Kultur zu tun oder gar eurer Religion, und die Asylbewerber erst, Mensch, habt ihr die geliebt, als ihr sie in Rostock angezündet habt, ihr toleranten, nächstenliebhabenden Deutschen, nun gut, war vielleicht ein wenig heftig, besser, man liebt die Asylbewerber nachts in der Nebenstraße, wenn es niemand sieht, andererseits muss man auch mal die Relation sehen, darüber wird gar nicht gesprochen, gerade mal hundert tote Ausländer gab es in den Neunzigerjahren, das ist doch nichts gegen die tausende, die am 11. September bestialisch ermordet worden sind von diesen Islamfaschos, die sich von unserer Toleranz genährt haben, unserer Toleranz und Nächstenliebe, die wurden einfach zu viel geliebt, die Muslime, zu viel Toleranz, und dann in Madrid und in Djerba, das sind doch die Dimensionen, um die es geht, die wollen uns alle umbringen, also euch, jedenfalls ist mir aufgefallen, dass die meisten, die sich über den Islamfaschismus aufregen, Muslime höchstens aus dem Urlaub oder aus dem Restaurant kennen, weil sie entweder im Osten leben, wo sich Muslime sowieso kaum hintrauen, oder in Stadtvierteln, wo es nur gute Ausländer gibt, gemäßigte Ausländer, wie es so schön heißt, Verzeihung, gemäßigte Muslime, meine ich, obwohl das ja ein Widerspruch in sich selbst ist, aber man kann schlecht sagen: nichtmuslimische Muslime, Exmuslime, wie man sagt Exnazis oder Exfrauen, aber ist auch egal, ich wollte nur sagen, es gibt auch gute Muslime, wie überall in der Presse zu lesen ist, sozusagen geschiedene Muslime, vom Islam und ihren faschistischen Eltern geschiedene Muslime, die ihre Kinder auf die Montessori-Schule schicken und dort auf den Elternabend köstliche Süßspeiße mitbringen, so köstliche kleine Islamfaschosüßspeisen, die aber vom Geist der christlichen Liebe und westlichen Toleranz durchzogen sind, dass man sie wirklich gut integrieren kann in unsere, nein eure säkulare Gesellschaft und in die Montessori-Schule, und das wollen wir ja, oder ihr, Integration ist unheimlich gut, auf dass niemand sagen könne, wir hätten etwas gegen den Islam, also ihr hättet etwas gegen den Islam, also gegen mich, um genau zu sein, ich vergess das immer, dass ich zu den Bösen gehöre, ich fühle mich gar nicht so böse, aber, mein Gott, ich habe

¹¹⁷ Kermani, N. (2004). taz Nr. 7519 vom 20.11.200, S 3

ja auch keine Aufklärung hinter mir, da weiß ich gar nicht, wie böse ich bin, aber gut, dass ihr mich erzieht, sonst würde ich abends auf dem Elternabend ein Selbstmordattentat begehen und vorher die Lehrerin zwangsheiraten.

ausländerdisko¹¹⁸

danke für die tollen texte, die ich ohne euer suchen, recherchieren, mit-existenziellem-interesse-lesen, mit-hoffnung-weiterempfehlen nicht hätte bekommen können, die texte von h. sezgin, n. kermani und e. balibar. jeweils mit soviel reichum, witz, ironie, scharfem wissen und denken, von denen ich soviel impulse schöpfen konnte für das tägliche leben. als dank an euch tippe ich unten einen der kurzen texte von wladimir kaminer ab aus seinem russendisko. das, was er am ende „irgendwie toll“ findet, wird für mich immer toller, es gibt mir dieses bewegliche zuhause. und das soll geschützt bleiben, vor menschen, die uns kriminelle und gefährliche ausländer gerne zanken sehen, weil sie so ihr erhabenes selbstbild der moralischen überlegenheit aufrecht erhalten können. oder das politische geheimnis ist eigentlich umgekehrt, welches nicht einmal kaminer offengelegt hat: es ist klug, ihnen diesen platz der überlegenheit zu sichern, indem wir kriminelle und gefährliche ausländer leidenschaftlich miteinander zanken (streiten) und hier schier (zirka) unlösbare intellektuelle probleme verursachen (das schafft auch arbeitsplätze). das war auch meine beste strategie mit meiner ersten freundin, als ich neun war: in der schulklasse leidenschaftlich und häßlich zanken, dass die andern die liebe bloß nicht rauskriegten. und siehe, diese liebe hatte überlebt bis zur emigration. danke, das ist das wort, das ich brauche, nämlich dreist (frech), es ist so schön und aufregend, dreist zu bleiben, in unserer gelinden gesellschaft,

aus dem russendisko: suleyman und salieri

mediendebatten hinterlassen doch spuren im wirklichen leben, dieses kleine wunder habe ich vor kurzem entdeckt. in den medien wird ein thema aufgegriffen, ein problem behandelt, wobei eine seriöse zeitung ein seriöses problem wie ausländerfeindlichkeit und ihre auswirkungen auf die gesellschaft nimmt, eine weniger seriöse zeitung greift ein weniger ernsthaftes thema auf: „wie reduziere ich mein gewicht?“ oder ähnliches. nun muss das problem ausdiskutiert werden. dafür braucht man mindestens zwei grundsätzlich verschiedene meinungen. zum beispiel: „man reduziert die ausländerfeindlichkeit, indem man die anzahl der ausländer senkt.“ dagegen dann: „man reduziert sie, indem man die feindbilder im bewusstsein der bevölkerung mit hilfe der medien verschiebt und statt ausländer etwa unternehmer zur zielscheibe macht.“ ähnlich funktioniert es auch mit den „gewichtsproblemen“: man kann sein gewicht auf natürliche weise reduzieren, indem man weniger isst oder eben anders, beispielsweise durch fettabsaugen. zwei wochen lang wird das thema diskutiert, dann wird es aus dem blatt gekippt. schon steht ein neues problem zur debatte. es wird dadurch nichts gelöst, aber der meinungsaustausch hinterlässt spuren: die ausländerfeindlichkeit war vorübergehend ein großes thema, und plötzlich entsteht ein gefühl der zusammengehörigkeit bei vielen, die nicht zusammengehören und früher vielleicht gar nichts voneinander wissen wollten – araber, juden, chinesen, türken –, weil sie genau diese „ausländer“ sind.

hier ein beispiel aus dem leben: ein russisches theater, nostalgia, versucht es mit puschkins „mozart und salieri“. mein freund, der schauspieler aus smolensk, sollte salieri spielen, einen bösen, depressiven komponisten, der mozart am ende der tragödie aus neid und frust vergiftet. dabei ist mein freund ein armloser typ, der seit fünf jahren mit einer französin, ebenfalls schauspielerin, verheiratet ist und nicht einmal einer fliege etwas zu leide tun kann. man sieht es ihm sofort an. der regisseur sagte zu ihm: „greif tief in dich hinein, entdecke die dunklen seiten deiner seele. in jedem von uns steckt ein verbrecher“, und so weiter. mein freund, der schauspieler aus smolensk, gab sich ordentlich mühe, setzte sich an die bar, griff tiefer und tiefer in sich hinein. nach dem achten bier wurden die ersten seelischen abgründe sichtbar, das böse kam hoch, und er wurde zum salieri. als solcher ging er nicht zu frau und kind, die seit mehreren stunden verzweifelt auf ihn warteten, sondern stieg in das auto seiner frau und fuhr ohne führerschein mit überhöhter geschwindigkeit von der falschen seite in eine einbahnstraße richtung wedding. unterwegs riss er den seitenspiegel eines mercedes ab. der mercedesfahrer fuhr ihm nach und stoppte ihn. ein polizeiwagen kam zufällig ebenfalls in der nähe vorbei. für meinen freund, den schauspieler aus smolensk, hätte dieser zwischenfall die ausweisung bedeuten können. „wie heißt du?“, fragte ihn der mercedesfahrer, ein türke. „salieri!“, antwortete mein freund.

¹¹⁸ Takeda, M. (2004)

„dachte mir gleich, dass du ausländer bist.“ anstatt die polizei zu rufen, brachte der türke meinen betrunkenen freund nach hause und bekam von dessen frau, der französischen schauspielerin, hundert mark für alles zusammen: für den mann und den zerschlagenen spiegel, was wirklich nicht viel war. am nächsten tag kam der türke wieder. es entwickelte sich eine freundschaft, und der bruder der frau, ebenfalls ein franzose, will nun einen film über diesen zwischenfall drehen. so gibt eine mediendebatte ganz nebenbei vielen menschen die chance, sich neu zu sehen, nicht als türke oder russe oder äthiopier, sondern als ein teil der großen ausländergemeinschaft in deutschland, und das ist irgendwie toll.

Keine Lust mehr auf Einwanderer. Anmerkungen zu einer maßlosen Debatte¹¹⁹

Was ist passiert? Hat sich ein Fundamentalist vor dem Reichstag in die Luft gesprengt? Ist ein deutscher Islamkritiker in Berlin-Kreuzberg ermordet worden? Wenn man derzeit Zeitung liest oder Fernsehen schaut, könnte man diesen Eindruck gewinnen. Hier wird mit Donnerworten das Ende der multikulturellen Gesellschaft verordnet, dort erklärt Henryk M. Broder in der ZDF-Sendung "Berlin Mitte" unter tosendem Applaus, dass "der Islam" mit einer zivilisierten Religion wie dem Christentum "inkompatibel" ist. Offenbar bricht sich ein lang im Zaum gehaltenes Gefühl der deutschen Mehrheitsgesellschaft Bahn. Man hat keine Lust mehr auf die Einwanderer. Man war wirklich lange genug nett zu diesen Leuten. Multikulti ist irgendwie lästig. Jetzt traut man sich, es zu sagen. Warum jetzt?

Der Mord an Theo van Gogh ist nicht der Grund, nur der Auslöser. Diese Debatte ist hysterieanfällig, weil sie so virtuell ist, weil sie eigentlich keinen richtigen Anlass hat. Berlin-Neukölln, folgt man manchen Darstellungen, scheint viel, viel schlimmer zu sein als die Bronx der 70er. Das ist die Botschaft. Es ist alles ganz schlimm, lange wollten wir es nicht wahrhaben, aber damit ist jetzt Schluss. Dass in dieser Republik vieles besser funktioniert als in den Pariser Banlieues, als in England, wo es blutige, rassistische Straßenschlachten gab, fällt unter den Tisch. Die Debatte hat kein Maß, sie lebt von Affekten. Der einzige Gewaltakt der letzten Tage war ein Brandanschlag auf eine Moschee in Süddeutschland. Aber das passt nicht in das Selbstbild vieler Deutscher, die sich nun als überforderte Opfer der Migranten fühlen.

Bemerkenswert ist, wie sehr all dies im luftleeren Raum spielt. Als islamistische Terroristen 2002 in Djerba deutsche Touristen ermordeten, nahm man das hier seltsam achselzuckend hin. Nun scheint man etwas nachholen zu wollen. Egal, dass dabei viel durcheinander geht. Morgen werden in Köln Muslime gegen Gewalt und Terror demonstrieren. Das ist gut und richtig - auch wenn man sich diese Demo weniger staatstragend und zivilgesellschaftlicher gewünscht hätte. Reden wird dort auch Günther Beckstein. Sagen wird er, dass der "größte Teil der Muslime in Deutschland friedlich ist". Das klingt ein wenig nach "Muslime sind auch Menschen". Fällt das noch jemand auf? "

¹¹⁹ Reiecke, S. (2004), taz Nr. 7519 vom 20.11.2004, Seite 1, 77. <http://www.taz.de/pt/etc/nf/surfer>